نهاية الاقدام
فی علم الکلام

44

ابو الفتح محمد بن ابي القاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الاشعري

كان اماما اميرا مبرزا فقيها متكلما تفقه على احمد
الخوافي المقدم ذكره وعلى ابي نصر القشيري وغيرهما
وبرع في الفقه وقرا الكلام على ابي القاسم الانصاري
وتفرد فيه وصنف كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام
والمناهج والبيان صح
وكتاب الملل والنحل وكتاب المصارعة وتلخيص الاقسام
لمذاهب الانام وكان كثير المحفوظ حسن المحاورة يعظ
الناس ودخل بغداد سنة عشر وخمسمائة واقام بها
ثلاث سنين وظهر له قبول كثير عند العوام وسمع الحديث
عن علي بن احمد المديني بنيسابور ومن غيره وكتب
عنه الحافظ ابو سعد عبد الكريم السمعاني وذكره

في كتاب الذيل وكانت ولادته سنة سبع وستين
وأربعمائة بشهرستان هكذا وجدته بخطي في مسودتي
وما أدري من أين نقلته وقال ابن السمعاني في كتاب
الذيل سألته عن مولده فقال لي سنة تسع وسبعين
وأربعمائة وتوفي بها أيضا في أواخر شعبان سنة ثمان
وأربعين وخمسمائة وقيل سنة تسع وأربعين والأول
أصح رحمه الله تعالى وذكر في أول كتاب نهاية الإقدام المذكور
لقد طفت في تلك المعاهد كلها * وسيرت طرفي بين تلك
المعالم * فلم أر إلا واضعا كف حائر * على ذقن أو قارعا
سن نادم * ولم يذكر لمن هذان البيتان * وقال غيره
هما لأبي بكر محمد بن باجة المعروف بابن الصائغ
الأندلسي الآتي ذكره إن شاء الله تعالى وشهرستان

بفتح

بفتح الشين المعجمة وسكون الهاء وفتح الراء وسكون السين
المهملة وفتح التاء المثناة من فوقها وبعد الألف نون
وهو اسم لثلاث مدن الأولى شهرستان خراسان
بين نيسابور وخوارزم في آخر حدود خراسان
وأول الرمل المتصل بناحية خوارزم وهي المشهورة
ومنها أبو الفتح محمد المذكور وأخرجت خلقا كثيرا
من العلماء وبناها عبد الله بن طاهر المقدم ذكره
أمير خراسان في خلافة المأمون الثانية شهرستان
قصبة ناحية سابور من أرض فارس كما ذكره
ابن البناء البشاري الثالثة مدينة جي بأصبهان
يقال لها شهرستان بينها وبين اليهودية مدينة
أصبهان اليوم نحو ميل بها أسواق وهي على نهر

زرندرود وبها قبر الامام الراشد بن المسترشد
وشهرستان لفظة عجمية وهي مركبة فمعنى شهر البلد
ومعنى الاستان الناحية فكأنه قال مدينة الناحية
ذكر ذلك كله ابو عبد الله ياقوت الحموي في كتابه الذي
سماه المشترك وضعا والمختلف صقعا وفي بعضه زيادة
على ما ذكره ياقوت وكان الشهرستان المذكور يروي
بالاسناد المتصل الى النظام البلخي العالم المشهور
واسمه ابراهيم بن سيار انه كان يقول لو كان للفراق
صورة لارتاع لها القلوب ولهد الجبال ولجمر
الغضى اقل توهجا من جمله ولو عذب الله
اهل النار بالفراق لاستراحوا الى ما قبله من العذاب
وكان يروي للدربندي ايضا باتصال الاسناد اليه

قوله

قوله ودعته حين لا تودعه روحي ولكنها تسير
معه ثم افترقنا وفي القلوب لنا ضيق مكان
وفي الدموع سعة وكان يروي للدربندي ايضا
مسندا اليه يا راحلين بمهجة في الحب متلفة
شقية الحب فيه بلية ويليني فوق البلية
كل ذلك رواه الحافظ ابو سعد السمعاني في كتاب
الذيل ثم قال في آخر الترجمة
وصل الي نعيه وانا ببخارى

حرره الاقل الاثيم
محمد العربي
في سنة

[illegible]

ص ٣ القاعدة الأولى في حدوث العالم

ص ١١ القاعدة الثانية في التوحيد

القاعدة الثالثة في ابطال التعطيل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

القاعدة [illegible] في الاسماء [illegible]

القاعدة الرابعة في ابطال التشبيه

القاعدة السادسة في الاحوال

القاعدة السابعة في العلم باحكام الصفات

القاعدة العاشرة في العلم الازلي خاصة

القاعدة التاسعة [illegible] في الكلام

القاعدة [illegible] عشر في حقيقة كلام الله

القاعدة الثالثة عشر في جواز رؤيته [illegible]

القاعدة [illegible] في ابطال الغرض والعلة في افعال

القاعدة [illegible] والتحسين والتقبيح

القاعدة [illegible] النبوات

[illegible]

الكتاب مشتمل على عشرين قاعدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على رسوله المصطفى محمد وآله الطاهرين

اما بعد فقد اشار الىّ من اشارته حتم وطاعته غنم ان اجمع مشكلات مسائل الاصول واحل ما انعقد منها على ارباب العقول ظنا منه انى وقفت على نهايات مسالك النظر وغايات مطارح الفكر ولعله استسمن ذا ورم او نفخ في غير ضرم لعمر الحق لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم ار الا واضعا كف حائر على ذقن او قارعا سن نادم فلكل عقل ونظر مسرى ومخطى من سدرة المنتهى ولكل قدم مرد ينتهي اليه فيقف دونه نظر الناظر اولا ان ليس فوق رتبته مطار لطرف الخاطر ولا فوق ذروته مطرح لشعاع الناظر ويتيقن اخرا ان مطارح الافكار بمقدار المقدار وحجب العزة لا يكشفها الا ربها وهو يلوح الى الابصار ارجع البصر كرتين اشارة الى الحالتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير اشارة الى العجز عن الادراك اذ هو اللطيف الخبير وعليكم بدين العجائز من اسنى الجوائز واذ كان لا طريق الى المطلوب الا الاستدلال بالافعال والاستشهاد

بالعباد والاستشهاد للعقل الاوضح حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما الاضطرار والعجز اشد كان اليقين اوفر واوكد واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه لا جرم امن يجيب المضطر اذا دعاه والمعارف التي تحصل من تعويقات احوال الاضطرار اشد رسوخا في القلب من المعارف التي هي نتائج الافكار في حال الاختيار ومن دعا الابرار الهي فكم من بلاء قد صرفت عني وكم من نعمة سابغة اوردت بها عيني وكم من صنيعة كريمة لك عندي انت الذي اجبت عند الاضطرار دعوتي واقلت عند العثار زلتي رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت على وعلى والدي وان اعمل صالحا ترضاه واصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين هذا وقد اوردت المسائل على تشعب خاطري وتشعب فكري منتثرا امره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا وهي عشرون قاعدة تشتمل على جميع مسائل الكلام

القاعدة الاولى في حدث العالم مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري تعالى وابدعه بعد ان لم يكن ووافقهم على ذلك جماعة من قدماء الفلاسفة مثل ثاليس وانكساغورس وانكسيمانس ومن تابعهم من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبذقلس وسقراط وافلاطن من اهل يونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف راي في مبادي الاول ذكرناها

في الملل

في كتابنا الموسوم بالملل والنحل ومذهب ارسطاليس ومن شايعه مثل برقلس والاسكند
ر الافرودسي وثامسطيوس ونصره من المتأخرين مثل ابي نصر الفارابي وابي علي
بن سينا وغيرهما ان للعالم صانعا مبدعا هو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود
بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه
وجوده به وصدوره عنه واحتياجه اليه فهو دائم الوجود به لم يزل ولا يزال الباري
تعالى اوجب بذاته عقلا هو جوهر قائم بذاته مجرد عن المادة وبتوسط ذلك اوجب عقلا
آخر ونفسا وجرما سماويا وبتوسطها وجدت العناصر والمركبات وليس يجوز ان
يصدر عن الواحد الا واحد ومعنى الصدور وجوبه ولا يتصور موجب وغير موجب
فالعالم سرمدي وحركات الافلاك سرمدية لا اول لها ينتهي اليه فلا يكون حركة قبله
فهي لا تتناهى مدة وعدة واتفقوا على استحالة وجود علل ومعلولات لا تتناهى وان كانت
مترتبة في الوجود وعلى استحالة وجود اجسام لا تتناهى بالفعل اذا كانت معا في الوجود
والضابط ان كل عدد فرضت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعي او طبيعي فوجود
ما لا نهاية له فيه مستحيل وكل عدد فرضت آحاده متعاقبة لا ترتيب لها وضعا او
طبعا فان وجود ما لا نهاية له فيه غير مستحيل ومدار المسألة على نكتة واحدة وهي
الفرق بين الايجاد والاختيار وبين الايجاب بالذات وبيان التقدم والتأخر وان ما حصر

الوجود فهو متناه وان ما لا يتناهى قط لا يتصور الا في التوهم والتخيل دون الحس والتعقل
وللمتكلمين طريقان في المسألة احدهما اثبات حدث العالم والثاني ابطال القول بالقدم
اما الاول فقد سلك عامتهم طريق الاثبات باثبات الاعراض اولا واثبات حدوثها
ثانيا وبيان استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ثالثا وبيان استحالة حوادث لا اول لها
رابعا فيترتب على هذه الاصول ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث وقد اوردوا هذه
الطريقة في كتبهم احسن ايراد واما الثاني فقد سلك شيخنا ابو الحسن الاشعري رضي الله
عنه طريق الابطال فقال لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل احد امرين اما ان تكون مجتمعة
او مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة ومفترقة معا او بعضها مجتمعا وبعضها
مفترقا وبالجملة ليس يخلو عن اجتماع او افتراق وجواز طريان الاجتماع والافتراق عليها وتبدل
بعضها ببعض في حيز وانها لا تجتمع ولا تفترق الا بحكم الذات لا تتبدل فلا بد اذا
من جامع فارق وقد اخذ الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله من هذه الطريقة وكساها
عبارة اخرى وربما سلك ابو الحسن طريقا في اثبات حدوث الانسان وتكونه من نطفة امشاج
وتقلبه في اطوار الخلقة واكوار الفطرة وليس يشك في انها غير ذاته ولا بد لاصنافه والوانه
ولا الطبيعة فتعين احتياجه الى صانع مدبر قادر عالم قال وما ثبت من الاحكام لشخص واحد
او لجسم واحد ثبت في الكل لاشتراك الكل في الجسمية وهذه الطريقة تجمع الاثبات والابطال

واعتمد امام الحرمين رضي الله عنه طريقة اخرى فقال الارض عند خصومنا محفوفة بالماء
والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالافلاك وهي اجرام متحيزة شاغلة جو وحيز او باضطرار
نعلم ان فرض هذه الاجسام متيامنة عن مقرها او متياسرة او اكبر حجما وحيث شكلا وعظما او اصغر
من ذلك ليس من المستحيلات وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات
وتماثل الممكنات فاحتاج الى مخصص بضرورة العقل ثم المخصص لا يخلو اما ان يكون موجبا
بالذات مقتضيا بالطبع واما ان يكون موجدا بالقدرة والاختيار والاول باطل لان الموجب
لا يخصص مثلا عن مثل اذ الاحيان والجهات والاقطار والاقدار والاشكال ونسبة الصفات
بالنسبة اليه واحدة وهي في ذواتها متماثلة واذ وضح طريق لنا الى اثبات الصانع لا اهتدينا فعلم
وقد ظهر فيها اثار الاختيار لتخصصها ببعض الجايزات دون البعض علمنا قطعا ويقينا ان الصانع
ليس الا موجبا بل موجدا عالما قادرا مختارا وهذه طريقة في غاية الحسن والكمال الا انها محتاجة
الى تصحيح المقدمات ليحصل بها العلم بحدث العالم واحتياجه الى الصانع منها اثبات تغاير
الاجرام في ذواتها ومقاديرها ومنها اثبات خلاء وراء العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر
فيه ومنها نفي حوادث لا اول لها فان الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم ان العالم
ممكن الوجود في ذاته ومحتاج الى مخصص مرجح لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايم
الوجود به ومنها حصر المحدثات في الاجرام والقائم بالاجرام فقد اثبت الخصم موجودات خارجة

عن القسمين

عن القسمين هو لا يمتاز الوجود بالقيود واما ذاتيا لا زمانيا وجوهرا لا مكانيا ومنها اثبات
ان الموجب بالذات كالمقتضي بالطبع فان الخصم لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين قال والاولى ان نعرض
المسالة على قضية عقلية تصل الى العلم بها بتقسيم داير بين النفي والاثبات فنقول القسمة
العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة اقسام واجب ومستحيل وجايز فالواجب هو ضروري الوجود
بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال والمستحيل هو ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه
محال والجايز ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه ومن المعلوم ان ما ثبت وجوده فاما ان يكون
ضروريا وجوده واما ان يكون لا ضرورة في وجوده ولا عدمه والعالم بما فيه من الجواهر العقلية
والاجسام الحسية والاعراض القايمة بها قد دناه متشابها او غير متناه وقدرناه كاشخص
واحد او اشخاص وانواع كثيرة اما ان يكون ضروري الوجود وذلك محال لان اجزاءها متغيرة الاحوال
عيانا وضروري الوجود على مثال لا يتغير محال فوجه تركيب البرهان منه ان نقول كل متغير او متكثر
فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره والعالم متغير
او متكثر فوجوده بايجاد غيره وايضا فان الكل متركب من الاحاد والاحاد اذا كان كل واحد منها
ممكن الوجود فالكل واجب ان يكون ممكن الوجود وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جايز ان يوجد وجايز
ان لا يوجد فاذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجح والمرجح يستحيل ان يكون مرجحا
باعتبار ذاته من حيث وجوده فقط لامور احدها ان الوجود من حيث هو وجود لم يتم الواجب

والجايز وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف فلو اوجب وجب من حيث انه وجود او من حيث انه ذات
لما كان احد الوجودين اولى بالايجاب من الثاني واذا لم يثبت احدهما وهو كونه وجوبا
بالذات فتعين انه يوجب لكونه وجودا على صفة وبدا على ذلك الامر الثاني وهو ان وجود
الجواز قد تطرقت الى الافعال وذلك الوجود متماثله والموجب بالذات لا يخصص شيا عن مثل
فان نسبة احد المثلين اليه كنسبة المثل الثاني فاذ خصص احد المثلين دون الثاني علم
ان الايجاب الذاتي باطل والثالث ان الموجب بالذات ما لم يناسب الموجب بوجه من وجوه
النسبة لم يحصل الموجب وفي ذلك انا لو فرضنا ذاتين او امرين معلومين لا اتصال لاحدهما بالثاني
ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا اشتراك بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته لم
يقتض   الثاني وواجب الوجود لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع
وجوه المناسبة والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته التي هي وجوب وجود ولا اشتراك
على ذاته الواجب فلا يلزم ان توجد عنه شيء بحكم الذات لان ايجاب الذات غير معقول الا
بعد رفع النسب والعلاقة وعرضنا قلتم ان الموجب لما كان واحدا استحال ان يصدر عنه شيئا
معا ولما كان عقلا اي مجردا عن المادة اوجب عقلا بالفعل مجردا عن المادة ولما اقتضى الايجاب
مناسبة ما والمناسبة تقتضي المماثلة حتى ينوب احد المثلين مناب الثاني ثبت لو ان
الوجود مثل ينوب مناب واجب الوجود في الايجاب فرض ان الايجاب الذاتي باطل فتعين الايجاد

الاختياري

الاختياري وذلك ما اردنا ان نورد فان قيل اما كون العالم ممكن الوجود واحتياجه الى فاعل
الوجود فمسلم لكن لم قلتم انه لكونه موجودا بعينه يستند الى محدث عن عدم فان وجود الشيء بالشيء يتأتى في
كونه دائم الوجود به وانما تعين هذا بان نبحث في الموضع المتفق عليه انه اذا احدث عن عدم هل
كان سبق العدم شرطا في تحقق الاحداث قلنا لا يجوز ان يكون شرطا فان المحدث انما استند الى
المحدث لانه حيث وجد فقط والعدم لا تاثير له في صحة الايجاد فيجوز ان يكون دائم الوجود يعني
الجواز قلنا الواجب علينا ان نزيل عن الكلام ما يوقع الوهم حتى يتجرد المعقول الصرف للعقل فقول
القائل وجد من عدم او بعد العدم او سبقه العدم انه كان يعني ان العدم شيء ما يتحقق له سبق
وتقدم وتاخر واستمرار وانقطاع او شيء يوجد عنه شيء فذلك كله من ايهام الخيال حيث لم يمكنه
تصور الاولية في الشيء الحادث الا مستندا الى شيء موهوم كالزمان كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم
الا مستندا الى شيء موهوم كالخلاء والفضاء فيجب ان نزيل هذا الايهام عن فكره فنتصور ان حدوث شيء
لا من شيء هو المعنى بحدوث الشيء من العدم والا فقولنا الاول هو المعنى بحدوثه وان قولنا لم يكن فكان
هو المعنى بسبق العدم واذ عبر عن عبارة توسع في الكلام اطلق لفظ السبق والتاخر والاستمرار والانقطاع
واذا ثبت هذه القاعدة فنرجع ونقول اذا كان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته والممكن معناه
جائز الوجود وجائز العدم فيستوي طرفاه اعني الوجود والعدم باعتبار ذاته فاذا وجد فانما تحقق
الوجود باعتبار موجده ولولا موجده لما استحق الا العدم فهو اذن مستحق الوجود والعدم باعتبارين

المذكور فكان واجب الوجود سابقا عليه بالذات والوجود اذ لولاه لما وجد فلا يجوز ان يكون
وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود لان قبل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان في شيء واحد فلو
منافي الوجود ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالزمان لانه يوجب ان يكون وجود واجب الوجود
زمانيا لان قولنا مع وجميع المضايفات كالاخوة والابوة فاحد الشيئين اذا كان مع الثاني بالزمان
كان الثاني ايضا معه بالزمان بل بكل اعتبار اثبتت المعية في احد الشيئين وجب عليك ان
تثبتها في الشيء الثاني ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة ايضا لانه يوجب
بذاته ان يكون كرتبة الواجب بعينه فظاهر ان جائز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معا في جهة
من الوجود واعتبار من الاعتبارات وصح القول ان كان الله ولم يكن معه شيء فاما قولكم الجائز دائم
الوجود بالواجب ومع الواجب وقد تقرر دوام وجود الباري تعالى زمانيا ممتدا مع الازمنة الغير
المتناهية كانه توهم وجود العالم زمانيا ممتدا في ازمنة غير متناهية وبئس الوهم وحكمكم في الدوامين فكانكم
اخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض اما دوام الباري تعالى فمعناه انه واجب لذاته انه بذاته لا يتطرق
اليه جواز ولا عدم بوجه من الوجوه فهو لا اول لا بداية اول كان قبله ولا آخر بلا آخر يكون بعده فلا له آخر و
اول له وليس وجوده زمانيا واما العالم فله اول وهو دوامه دوام زماني يتطرق اليه الجواز والعدم والقلة
والكثرة والاستمرار والانقطاع فلو كان دائم الوجود بدوام الباري تعالى لكان الباري تعالى
دائم الوجود مع دوام العالم ولكان الدوامان بمعنى واحد فيلزم ان يكون وجود الباري تعالى زمانيا

او يلزم

او يلزم ان يكون العالم وجوده ذاتيا وكلا الوجهين باطل فبطل قولكم ان العالم دائم الوجود بالواجب
وانما يتضح هذا البطلان كل الوضوح اذا بينا استحالة حوادث لا اول لها ووجود موجودات لا نهاية لها
واعلم ان الخصم قد حصر التقدم والتأخر في اربعة اقسام تقدم بالذات كالعلة والمعلول وتقدم
بالزمان كالاب والابن وتقدم بالطبع كالواحد والاثنين وتقدم بالرتبة كتقدم العالم على
الجاهل فيجب ان يزاد فيه ما اشرنا اليه والتقدم بالوجود وهو معنى وراء الذات فان الذات توجب
والموجب يلزم الموجب بمناسبة مناسبة العلة والمعلول والوجود يوجب فلا يلزم ان يكون
الموجد مناسبا للموجد لذلك قد انقسم الوجود الى وجود بلا اول والى وجود اول من حيث هو
وجود والى وجود ليس هو اول ولا اول والجمع بين ما لا اول له وما له اول محال واما قولهم ان الحادث
في الحال المتفق عليه انما استند الى الموجد من حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير له في صحة الايجاد قلنا
ولو استند الى الموجد من حيث وجوده لاستند كل موجود ولتسلسل القول فيه الى ما يتناهى ولم يستند
الى الواجب موجد من حيث وجوده بل انما استند اليه من حيث جوازه فقط والجواز قضية اخرى وراء
الوجود والعدم ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول لو كان وجد لانه كان جائز الوجود ولا
نقول انما كان جائز الوجود لانه وجد فجوازه وجوده ذاتي له والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي قطعا
وانما ثم بينا ان الجائز مستحق العدم باعتبار الذات لولا موجده فكان مسبوقا بوجده ومسبوقا بعدم
ذاته لولا موجده دون استحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته

فلو أن مسبوق بوجوده واجب ومسبوق بعدم جائز فتحقق له اول والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال
فان قيل فما الفرق بين وجوب العالم بايجاب البارى تعالى وبين وجوده بايجاده فانا نقول
اذا كان العالم ممكنا في ذاته وجد بغيره فقد وجب به وهكذا الحكم كل سبب ومسبب وعلة ومعلول
فان المسبب ابدا يجب بالسبب فيكون جائزا باعتبار ذاته واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم
المسبب بالذات وان كانا معا في الوجود كما نقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ويمكنك ان تقول
تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وقد كانت الحركتان معا في الوجود الجواب قلنا وجود الشيء بايجاد
موجده صواب وجيد اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء بايجاب الموجب وذلك ان الممكن معناه انه
جائز وجوده وجائز عدمه لا جائز وجوبه وجائز امتناعه وانما المستفاد من المرجح وجوده لا وجوبه نعم لما
وجد عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب لا ان السبب افاده الوجوب حتى يقال وجب بايجابه ثم عرض له الوجود
بل افاده الوجود فيصح ان يقال وجد بايجاده وعرض له الوجوب فانتسب اليه وجوده اذ كان ممكن الوجود
لا ممكن الوجوب وهذه دقيقة لطيفة لا بد من اعتبارها والذي نبينه ان الواجب والممتنع طرفان
والممكن واسطة ليس بواجب ولا ممتنع فهو جائز الوجود وجائز العدم والوجود والعدم متقابلان
لا واسطة بينهما فالذي يستند الى الموجد من جهتي الوجود والعدم في الممكن وجوده فقط فحينئذ يصح
ان يقال اوجده اى اعطاه الوجود ثم عرض الوجوب لزوم العرضيات والامر اللازم العرضي لا يستند
الى الموجد فانتم اذا قلتم وجب وجوده بايجابه فقد اخذتم العرض ونحن اذا قلنا وجد بايجاده فقد

اخذنا

اخذنا عين المستفاد الذاتي فاستقام كلامنا لفظا ومعنى وانحرف كلامكم عن سنن الجادة وربما
نقول نحن ان الممكن اذا اوجد في وقت معين على شكل مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه لان الموجد له
اذا علم حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل واراد ذلك فهو واجب الوقوع لان خلاف المعلوم مستحيل
الوقوع والحصول وان كان ممكن الجنس جائز الذات لكن لم يكن وجوده بذلك الا بايجاب العلم والارادة
فاذا حققنا ان الوجوب هو المستفاد في الحادث من الوجوب بطل الايجاب الذاتي الذي يجعلونه حتى بنوا عليه
مقارنة وجود العالم وجود البارى تعالى ولم يبق لهم الا التمسك بالمثال وذلك ليس سخف المقال عن
الخصم ربما لا يسلم ان لولا ان حركة اليد سبب حركة الكم والمفتاح ولا يقول التولد بل مجرد التعقيب
والتسبيب لفظا فقولنا تحركت يدي فتحرك المفتاح وهذا كما ان المادة عند الخصم سبب الوجود
الصورة حتى يصح ان يقال لولا المادة لما وجدت الصورة وهما معا في الوجود وليس وجود الصورة بايجاب
المادة بل بايجاد واهب الصور ثم ان سلم ذلك فيجوز ان يسبق السبب المسبب ذاتا ويقارنه زمانا
فيكون زمان وجودهما واحدا واحدهما سبب والثاني مسبب كما يقال في الاستطاعة مع الفعل
لكن الممتنع وجود ما له اول مع وجود ما لا اول له وقد بينا ان هذه المعية مشنعة على الوجوه كلها
اعني بالذات والوجود والزمان والرتبة والفضيلة فان التقدم والتأخر والمع يطلق على الشيئين
اذا كانا متناسبين نوعا من المناسبة ولا نسبة بين البارى تعالى وبين العالم الا بوجه الفعل
والفاعلية والفاعل على كل حال متقدم والمفعول متاخر بقي ان يسأل فيقال هل كان يجوز

ان يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدءه الى وقتنا هذا اكثر زمانا فيجاب عنه ان اثبات
الاولية والتناهي للعالم فواجب بضرورة عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقدير
ذهني يسمى تجويزا عقليا والتقديرات والتجويزات لا تقف لا تتناهى فهو كما اذا سألتم هل كان
يجوز ان يحدث العالم اكثر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته الى مكاننا هذا اكثر مسافة فيجاب عنه
ان اثبات الحد والتناهي للعالم واجب بضرورة عقلا اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك
فتقدير ذهني يسمى تجويزا عقليا فتقدير مكان وراء حد العالم مكانا كتقدير زمان وراء حد
العالم زمانا فبالجملة حدوث العالم حيث يتصور الحدوث والحادث ما له اول والقديم ما لا اول
له والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال هذا اما نعقله من الحدوث ضرورة وهو كتناهي العالم
من حيث الجسمية والجسمية حد والمحدود بالحد فان قيل قد دل البرهان العقلي على ان جسما ما
لا يتناهى ذاته بالفعل مستحيل وجوده فيتناول حركات متعاقبة او حوادث متتالية لا تتناهى مستحيل
وجودها فان عندنا التناهي واللاتناهي انما يتطرق الى اربعة اقسام اثنان منها لا يجوز ان توجد
غير متناهي الذات وهو ماله ترتيب وضعي كالجسم او طبيعي كالعلل فجسم غير متناهي ذاته مستحيل وجوده
وعلل ومعلولات لا تتناهى بالعدد مستحيل وجودها ايضا ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود
اما الجسم فله ترتيب وضعي لاجزائه اتصال ولكل جزء منه الى جزء نسبة فلا يجوز وجود جسم
غير متناه في زمان واحد واما العلل فلها ترتيب طبيعي فان المعلول متعلق بعلته ولكل

معلول الى علته نسبة فلا يجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى واما القسمان اللذان يجوز ان يوجد
غير متناهي الذات فاحدهما الحوادث والحركات التي لا يترتب بعضها على بعض بضرورة ذو اتصال
تتعاقب وتتوالى شيئا بعد شيء في ازمنة غير متناهية فان ذلك جائز عقلا والثاني النفوس
الانسانية فانها موجودات لم تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود ولكن ليس لها ترتيب لها وضعا كالاجسام
ولا طبعا كالعلل فيجوز ان توجد غير متناهية الجواب فلانا الكل ما حصل الوجود وكان قابلا للتناهي
فهو متناه ضرورة وما لا يتناهى لا يتصور وجوده سواء كان له ترتيب طبيعي او وضعي او لم يكن والحجة
على ذلك لا يحتاج الى تقسيم الاقسام الاربع ان كل كثرة لا تتناهى فلا تخلو اما ان تكون غير متناهية من جهة
او غير متناهية من جميع الجهات فانا يمكننا ان نفصل منها جزءا بالتوهم او بالفعل فنأخذ تلك
الكثرة مع ذلك الجزء شيئا على حدة ونأخذها بانفرادها شيئا على حدة فلا تخلو اما ان يكون تلك
الكثرة مع الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عددا او مساحة فيلزم ان يكون الزائد مثل
الناقص وشيئا بلا هو وهذا محال واما ان لا يكون مساوية فيلزم ان تكون كثرتان غير متناهيتين
واحدهما اكثر والثانية انقص وهو ايضا محال وهذا البرهان ان فرضته في جسم غير متناه من جميع
الجهات ومن جهة واحدة فالعبارة عنه بان نقول لك ان تفرض نقطة في ذلك الجسم وتفصل عنه
مقدارا فنأخذ ذلك الجسم مع ذلك المقدار شيئا على حدة وبانفراده شيئا على حدة ثم نطبق بين
الخطين المتناهيين في التوهم فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معا متطابقين في الامتداد

الى ما لا يتناهى فيكون الزائد والناقص متساويين واما ان لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهيا
والمقدار المفصول كان متناهيا ايضا فيكون المجموع متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف
وكذلك ان فرضنا في حركات غير متناهية او اشخاص غير متناهية متعاقبة او مجتمعة او نفوس غير
متناهية معا في الوجود فالعبارة عنه ان نقول لك ان نفرض حركة واحدة او شخصا واحدا ونفصل
من الحركات او الاشخاص مقدارا ما بالوهم ونسبت الحركات الزائدة الى الحركات الناقصة ويتم
البرهان فرغنا تفاوت بين الصورتين قال ابن سينا ههنا فرق وهو ان الجسم له ترتيب وضعي امكنك
ان تعين فيه نقطة ثم تترتب عليهما جواز الانطباق والامتداد الى ما يتناهى او لا يتناهى وليس
للحركات المتتالية ترتيب وضعي فانها ليست معا في زمان واحد فلا يمكنك ان تعين فيها حركة واحدة
وتترتب عليها جواز الانطباق لان ما لا ترتيب له في الوضع او الطبع فلا يحتمل الانطباق وقيل
له جوابك عن هذا الفرق من وجهين احدهما انك فرضت النقطة في الجسم والامتداد الى ما لا
يتناهى بالوهم وقدرت التطبيق ايضا بالوهم فقدر وهما ان الحركات الماضية كانها موجودة
متعاقبة والانفس ايضا كانها موجودة وهما متعاقبة موجودة على مثال خط هو هي لا يتناهى
تركب من نقط متتالية فالحد في الحركات والآنات في امر مشترك كالنقط في الخطوط والتعاقب
كالتتالي والعلة التي لاجلها امتنع اللاتناهي ووجب التناهي هو امر يؤدي الى ان يكون الاقل
مثل الاكثر والناقص مثل الزائد وهذا موجود في الموضعين جميعا ولذلك قال المتكلم انا

اذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن فيه وقلنا ما مضى من الايام غير متناه عندكم وما بقي ايضا غير
متناه والماضي والباقي متساويان متماثلان في عدم التناهي فلو فصلنا من الماضي سنة واضفناها
الى الباقي صار الماضي ناقصا والباقي زائدا وهما متماثلان في نفي التناهي ادى ذلك الى ان يكون
الزائد مثل الناقص الوجه الثاني ان الامر يتحقق في الحركات والاشخاص ترتيب وضعي فقد يتحقق فيهما
ترتيب طبعي كالعلل والمعلولات فانها لا بد وان تكون متناهية بالاتفاق وذلك لان كل معلول
فهو ممكن الوجود بذاته وانما يجب وجوده بعلته فيتوقف وجوده على وجود علته والكلام في علته كذلك الى
حتى ينتهي الى علة اولى ليس ممكنا بذاتها كذلك نسبة كل والد الى مولوده نسبة العلة الى معلولها
فيتوقف وجود الولد على وجود الوالد وكذلك القول في الوالد فيجب ان ينتهي الى والد اول ومع ذلك
فالاشخاص غير متناهية عندك ثم نعد كل شخص انساني قد وجد نفسا ناطقة وهي باقية مجتمعة في الوجود
فالاشخاص اذا كانت غير متناهية جاز وجودها لانها متعاقبة لا مجتمعة معا في الوجود فما قولك
في النفوس فانها مجتمعة وهي غير متناهية فان ليس لها ترتيب طبعي ولا وضعي قيل اذا ترتب الشخص عن شخص
والد ومولود ترتب النفوس ايضا ذلك الترتيب لان من العوارض واللوازم المعتبرة للنفوس
كونها يجب ان صدرت عن اشخاصها اشخاص فهذه النسبة باقية ببقائها وذلك نوع
ترتيب برهان آخر في ان ما لا يتناهى من الحوادث والحركات لا يتحقق في الوجود انا نفرض الكلام
في الدورة التي نحن فيها ولا شك ان ما مضى قد انتهى بها وما انتهى بشيء فقد تناهى ومعنى

قولنا ان ما مضى قد انتهى لانا اذا قصرنا النظر على ما نحن فيه وقطعناه عما سياتي اقتضى ذلك تناهي
الحركات الماضية اذ تناهي الحركات الماضية لم يكن مشروطا فيه لحوق الحركات الآتية فان حركة
توجد فتقدم الا وقد انقضت حركات قبلها لا الى نهاية فيوجد ابدا طرف منها متناهيا ويكون
ذلك الطرف آخر الماضي واول الآتي فكل حركة او كل دورة فقد تحقق لها اول وآخر واذ تناهى من طرف
فقد تناهى من الطرف الثاني فالحركات كلها اذن في ذواتها متناهية اولا واخرا وهي معدودة
بالزمان والزمان هو العاد للحركات فالمعدود اذا تناهى اولا واخرا كذلك يلزم ان يتناهى العاد
اولا واخرا فان قيل انها متناهية عددا ام لا قلنا وكل عدد موجود فهو قابل الزيادة والنقصان
والاكثر والاقل وكل قابل للزيادة والنقصان والاقل والاكثر فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه
وهذا الحكم يجري في كل عدد موجود معا كالنفوس الانسانية او متعاقبا كالاشخاص الانسانية وعدد
النفوس الانسانية غير متناهية عددا او هي قابلة للزيادة والنقصان والاشخاص الانسانية غير
متناهية عددا او هي ايضا قابلة للزيادة والنقصان فاذا طبقت الاشخاص على النفوس تساوى
لا محالة وان نقصت فرد اشخاص عددا او طبقت الباقي على عدد النفوس فان كل واحد منهما لا متناهي
فكان الزائد مثل الناقص وان كان يتناهى فقد حصل المقصود وتطبيق الخط على الخط كتطبيق العدد
على العدد وتطبيق النفس على الشخص فالحركات والمتحركات اذا تناهت قرانا وعددا او مكانا وزمانا
وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال عليه ومن جملة الالزامات على الدهرية ان حركات زحل وهو

في الفلك

في الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الاول من حيث ان كل نوع من النوعين غير متناه
ومعلوم بالضرورة ان حركات زحل اكثر من حركات القمر فهي اذا امثالها او اكثر منها وذلك من المحال
المحال والمانع الثاني فان قيل ان قصر فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر بقدر ان
قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل ما قطع زحل فلكه فقد تساويا في الحركة قلنا وما قولكم في
حركة فلك زحل فانها حركات المحيط وحركات فلك القمر حركات القطب فهما متساويان فيما
لا يتناهى من حركات فلك زحل اضعاف اضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنه فان قيل الستم تثبتون
تفاوتا في معلومات الباري تعالى وفي مقدوراته فان العلم عندكم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل
والقدرة لا تتعلق الا بالجائز فكانت المعلومات اكثر والمقدورات اقل والقلة والكثرة فقد تطرقت
الى النوعين وهما غير متناهيين الجواب قلنا نحن لم نثبت معلومات ومقدورات هي اعداد بلا نهاية
بل معنى قولنا انها لا تتناهى اي العلم صفة صالحة يعلم بها ما يصح ان يعلم والقدرة صفة صالحة يفيد
بها ما يصح ان يوجد ثم ما يصح ان يعلم وما يصح ان يفعل لا يتناهى وليس ذلك عدد النفس وعلى جميع يكون
ذلك نقضا لما ذكرناه وانما الممتنع عندنا اعداد يحصرها الوجود وهي غير متناهية ونقول قد بينا
ان ما لا يتناهى انما يمكن تصوره في التوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد فانه لا يتناهى تضعيفا
وليس معنى ان العدد الغير المتناهي موجود محصور بل المعنى بذلك انه لا غاية له وتوهمت ضعفا فوق
ضعف الى ما لا يتناهى امكنك ذلك فكذلك المعلومات والمقدورات على التقدير الوهمي يتناهى

فلصلاحية العلم لان يعلم به كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا ان العلم لا يتناهى وكذلك لصلاحية القدرة
ان يتعلق بها على كل ما يصح ان يخلق لا ان تعلق تعالى ان القدرة غير متناهي فلا العلم والقدرة اذا بسطا يجب
في الجهات لا يتناهى ولا المقدورات والمعلومات اعداد كثيرة لا يتناهى وهكذا ينبغي ان تفهم من
معنى قولنا ذات الباري لا يتناهى اي ليس احد يقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا ينطبق في البعد النهاية
بوجه من الوجوه شبهة اخرى للدهرية قالوا اذا قلتم العالم محدث بعد ان لم يكن فقد تأخر وجوده عن
وجود الباري تعالى فلا يخلو اما ان تأخر بمدة او لا بمدة فان تأخر بغير مدة فقد قارن وجوده وجود
الباري تعالى وان تأخر بمدة فلا يخلو اما ان تأخر بمدة متناهية او بمدة غير متناهية فان تأخر
بمدة متناهية فقد وجب تناهي وجود الباري وان تأخر بمدة غير متناهية فقد مضى في تلك المدة
موجودات غير متناهية فان لم يمتنع مدة غير متناهية لم يمتنع عدة لا متناهية الجواب قلنا هذا الكلام غير مستقيم
وضعا وتقسيما اما الوضع فقولكم لو كان العالم حادثا لكان وجوده متأخرا فان عنيتم به التأخر
في الزمان فغير مسلم فانا قد بينا ان التقدم والتأخر والمعية والزمانية ممتنع في حق الباري تعالى وعلى
هذا لم يصح بنا التقسيم عليه بانه تأخر بمدة او لا بمدة فان ما يقبل المدة ذاتا او وجودا لا يقال له
تقدم او تأخر او مقارن بمدة او لا بمدة فما حملتم علينا فقد تعلقتم زمانيا للباري تعالى حتى اذا امتنعنا ذلك
الزمتم علينا مقارنته في الوجود وذلك تلبيس فانا اذا امتنعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة
الزمانية بل وجود الباري تعالى لا يقال متقدم بالزمان كما لا يقال ايضا فوق بالمكان ولا يقال

مقارن بالزمان كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان وان عنيتم بالتأخر في الوجود اي الموجد بعد
الوجود والموجد مستفيد الوجود والموجد لا الوجود والموجد له فسلم ولا يصح ايضا بنا التقسيم
عليه انه تأخر بمدة او لا بمدة فان قيل لابد ونسبة ما بين الموجد والموجد واذا تحققت نسبة فيها
متناهية او غير متناهية قلنا ومن ذا من نفي النسبة بين الموجد والموجد اذ لو تحققت النسبة بمدة متناهية
او غير متناهية كان وجوده زمانيا قابلا للتغير والحركة اليس لو قال القائل ما نسبة واحد منا
حيث حدث وله اول كان السؤال محالا اليس لو قال القائل ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد
وله نهاية افيباينه بمجاورة وان باينه انفصالا وبينونة متناهية ام غير متناهية كان السؤال ايضا
محالا كذلك نقول في المدة فان الجزئي كالحيز في الزمان كالمكان وجواب آخر عن التقسيم نقول اما المعنى
بالمدة اهي عبارة عن امر موجود ام عن تقدير موجود ام غير ذلك محل بحث فان كان امرا موجودا محققا فهو
من العالم فلا يكون قبل العالم وايضا فان الموجود اما قائم بنفسه او قائم بغيره وعلى الوجهين يمكن
تقديره قبل العالم وان كان امرا مقدرا او وجودا فالتقديرات الوهمية تجويزات وليس كل ما يجوزه
العقل او يقدره الوهم يمكن وجوده حاصلا فان وجود عالم آخر وكذلك الى ما لا يتناهى مما يجوزه
العقل وكذلك الاعداد التي لا يتناهى مما يقدره الوهم وبالجملة الجائزات كلها لا يمكن ان توجد جملة
حاصلة فيكون ما لا يتناهى بما حصر الوجود وذلك محال فعلم ان تقدير ازمنة غير متناهية لا يكون
كالتحقيق وما لم يكن وجوده جملة معا او متعاقبا لا يمكن ان يكون مشحونا بما لا يتناهى وان كانت المدة

عبارة عن عدم بحث فلا تناهي ولا لا تناهي في العدم البحت وجواب آخر نقول لم قلتم ان المدة لو كانت متناهية [illegible]
لتناهى وجود الباري تعالى فان تناهي المدة كتناهي العالم مكانا وهو مصادرة على المطلوب وتعبير عن محل
النزاع ثم تناهي العالم مكانا ليس يقتضي تناهي ذات الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين المكانيات ولكن
كذلك تناهي العالم زمانا لا يقتضي تناهي وجود الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان
ولم قلتم ان المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان يوجد فيها موجودات في التقدير الحسي
شبهة اخرى قال ابو علي بن سينا حكاية عن ارسطاطاليس كل حادث من عدم فانه يسبقه امكان الوجود وقوة
وامكان الوجود ليس عدما محضا بل هو امر ما له صلاحية الوجود والعدم ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل
حادث فانه يسبقه مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا يتصور الا في زمان كان قبل ومع تحقق الوجود زمان
فالمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الامكان قبل تحقق الوجود هو اذن متقدم تقدما زمانيا فالعالم
لو كان حادثا عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدما زمانيا فهو اما ان يتسلسل فهو باطل
واما ان ينتهي الى حد لا يسبقه امكان فيكون واجبا بغيره وذلك ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة
هي التي دعت المعتزلة الى اعتقاد كون المعدوم شيئا وهذا قصر الشبهة في الممكن وجوده [illegible] المستحيل
ثبوته الجواب انا قد بينا معنى الحدوث عن العدم انه الموجود الذي له اول لا من شيء فالامكان السابق
عليه ليس يرجع الى ذات هو شيء حتى يحتاج الى مادة بل هو امر راجع الى التقدير الذهني لان
ما لا يجوز وجوده لم يتحقق له حدوث والقبلية والمعية راجعة ايضا الى التقدير العقلي وانما

يتصور نحو في حدوث العالم ما يتصورونه من حدوث النفوس الانسانية فان نفس الانسان حادثة ثم
لها اول لا من شيء حتى يمكن ان يقال انها مسبوقة بالعدم اي لم تكن فكانت وهي ممكنة الوجود في ابتدائها
وامكانها لا يستدعي مادة يسبقها فان ذلك يؤدي الى ان يكون وجودها ماديا فعلم ان الامكان
من حيث هو امكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الوجود الحادث ليس الا سبقا في الذهن يتحقق
سبقا ذاتيا وذلك السبق ليس سبقا زمانيا وكذلك القول في المعلول الاول وسائر النفوس فانها
ممكنة الوجود بذواتها وامكان الوجود لها سابق على وجودها سبقا ذاتيا وكذلك القول في الجسم الاول
الذي هو فلك الافلاك ونقول ان كل حادث حدوثا زمانيا او حدوثا ذاتيا على اصلكم فانه يسبقه
امكان الوجود فان الموجود المحدث قد تردد بين طرفي الوجود والعدم وهذا التردد والسبق والامكان
كله يرجع الى تقدير انا في الذهن وانما الشيء في ذاته على صفة واحدة في الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته تقسم
انقسم الى ما يكون وجوده لوجوب هو له لذاته اي غير مستفاد من غيره فيقال الوجود اولي ابدي ازلي
والى ما يكون وجوده لوجوب هو له من غيره فيقال ليس الوجود اوليا ابديا لا اول له وهذا الوجود لن يتحقق الا وان
يكون مسبوقا بوجوب لا اول له ويكون له في ذاته امكان الوجود يعبر عنه بانه مسبوق بامكان الوجود
لا انه وجود يسبقه امكان الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن فقد وجدنا ههنا سبق وجود
الموجد وسبق امكان الوجود ولكنا بعد ما اجتمعنا من السبق الثاني لم نعثر على معنى الا ان وجود
المستفاد لن يتحقق الا وان يكون ممكنا في ذاته مقدرا فيه تردد بين طرفي الوجود والعدم واحتاج

الى مرجح لولاه لما حصل الوجود فلو كان كل حادث محتاجا الى سبق امكان وكل امكان محتاج الى
مادة وكل مادة الى زمان يتسلسل القول فيه فيقال وتلك المادة والزمان يحتاجان الى مادة
وزمان ولما حصل وجود حادث اصلا فبطل الاصل الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى
ينتهي اليه فيكون مبدعا لا من شيء ويكون ممكنا في ذاته ولا يتقدمه امكان ومادة وزمانا
فلهذا يجب ان يتصور معنى سبق الامكان وسبق العدم وسبق الموجد فان الموجد يسبق بوجوده
من حيث وجوده ويلزم ذلك ان يسبق العدم والامكان في الموجد سبقا تقديريا وقد تقدم الفرق
بين التقدم الذاتي والتقدم الوجودي فليتأمل ذلك شبهة اخرى اعتمدها ابو علي بن سينا
قال اسلم ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض جائز الوجود بذاته لكن كلامنا في انه هل هو واجب
الوجود بغيره دائم الوجود بدوامه ام لا قال والجائز ان يوجد وان لا يوجد اذا تخصص بالوجود احتاج
الى مرجح لجانب الوجود والحال لا يخلو اما ان يقال ما يجوز ان يوجد عن المرجح يجب ان يوجد حتى
لا يتراخى عنه واما ان يقال لا يجب ان يوجد حتى يتراخى عنه ثم يوجد بعد ان لم يوجد لكن
العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة وهي
لما كانت وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل مع جواز ان يوجد وهي الان كذلك فالان لا يوجد
عنها ايضا شيء واذا كان قد وجد فقد حدث امر لا محالة من قصد وارادة او طبع وقدرة وتمكن
وعرض او سبب ما من الاسباب ثم لا يخلو ذلك السبب فاما ان يحدث في ذاته ... او يحدث امر مباين عنه

والكلام

والكلام في ذلك الحادث على اي وجه كان كالكلام في العالم فاذا لا يجوز ان يحدث امر ما واذا لم يحدث فلا
فرق بين حال ان يفعل وبين حال ان لا يفعل وقد وجد الفعل فهو خلف وانما الزمنا هذا لانا وضعنا
في التقدير العقلي ذاتا معطلة عن الفعل وهو باطل فنقيضه حق الجواب قلنا انتم مطالبون باثبات ثلث
مقدمات احديها اثبات جواز وجود العالم في الازل والثانية اثبات ان ما يجوز وجوده يجب وجوده
والثالثة اثبات سبب حادث لا من حادث اما الاولى فنحن قد اثبتنا استحالة وجود امر جايز في ذاته
مع وجود موجود واجب في ذاته في الازل من جهتين احدهما استحالة اقتران وجود ما لا اول له مع وجود
ما له اول فان الجمع بينهما من المحالات فالموجود الواجب لذاته يجب ان يتقدم الموجود الجائز لذاته
تقدما ما في وجوده بحيث يكون الواجب موجودا ولا موجود معه لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات و
من حيث الزمان ولا من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة وبالجملة فحيث ما تحقق الجواز والامكان
في شيء تحقق نفي الازلية عنه واثبات الاولية له واقتران الازلية والاولية في شيء واحد محال
فلو لم يكن العالم جايز الوجود وكل جائز وجوده يجب وجوده ازلا وابدا جمع بين نقيضين متناقضين ومن
اعترف بالجواز والامكان فقد سلم المسئلة وكل من عرف ان الشيء اذا نظر في الجواز في الوجود
نظر في الجواز من ساير الوجوه اعني الوقت والمقدار والشكل اذا كان الوجود قابلا لها او لاضدادها
منها والذي يشير وجوه الجواز اذا تخصص باحد الجائزين من دون الثاني احتاج الى المخصص وانتفى
الوجوب والدوام عنه واما الوجه الثاني في بيان استحالة الحوادث التي لا تتناهى فقد بينا

استحالة التسلسل فلو قيل ما المانع من وجود العالم في الازل كان الجواب استحالة حوادث لا نهاية لها بمقتضى
البرهان الذي اعطيناه واما الكلام على المقدمة الثانية وهي ان ما يجوز وجوده يجب وجوده فلنا فيها الكلام
مناقشة لفظا ومعنى اما اللفظ فان الجواز والوجوب متناقضان الا ان يقال ما يجوز وجوده في ذاته
يجب وجوده بغيره فيقال وهذا ايضا باطل فان الوجوب بالغير انما يكون بايجاب الغير والجائز انما يحتاج
الى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير ثم يلزم من حيث النسبة وجوبه وقد يفسر
هذا المعنى فيما قيل واما المناقضة من حيث المعنى فهو ان الجائز وجوده مما لا يتناهى فلو كان كل ما جاز
وجوده وجب وجوده لوجد ما لا يتناهى دفعة واحدة واذ شرط الترتيب في الذوات حتى حصل
في الوجود اول ثم ثان ثم ثالث ثم ينتهي الى موجودات محصورة كذلك شرط الترتيب في الوجود حتى
حصل موجود اول ثم ثان ثم ثالث فالترتيب في الذوات تقدمها وتاخرها كالترتيب في الوجود اولا
وهذا بنا على ما ذكرناه من اثبات قسم اخر من اقسام التقدم والتاخر وذلك واجب الرعاية ولما
الكلام على المقدمة الثالثة وهي المعضلة الا ما والداهية الدهيا وكثيرا ما يراجع استاذنا
وامامنا ناصر السنة ابا القاسم سلمان بن ناصر الانصاري قدس الله روحه ونور ضريحه فيها
ونتكلم عليها ونتدبر فيها ان اثبات وجه فاعلية الباري تعالى مما يقصر عن ادراكه عقول العقلاء ثم
الذي يستقر عليه كلامه ان قال قد ثبت جواز وجود العالم عقلا وثبت حدوثه دليلا ونعرف ان
ما حدث بذاته محتاج نسبة حدوثه الى الواجب الوجود بذاته والخصم انما يطلب وجه النسبة فان المو

اذ لو كان لم يوجد فاوجد ونسبة الحادث الى ما قبل الايجاد كنسبته الى حال الايجاد وبعده ولم يحدث
امر ما او سبب فلم وجد او لم اوجده بالجملة فما معنى الايجاد والابداع ان قلت انه علم وجوده في هذا
الوقت فاراد وجوده فيه قيل العلم عام التعلق والارادة عامة التعلق فنسبة وجوده الى الارادة
العامة في هذا الوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذا الشكل وكذلك القول
في القدرة فانها في عموم تعلقها كالارادة والعلم فلا خصوص في الصفات فكيف تخصص الفعل وهذا
الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين فان الكرامية اثبتوا حوادث في ذاته تعالى من الارادة والقول
هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم فالمشيئة القديمة عندهم تتعلق تعلقا عاما والارادة
تتعلق تعلقا خاصا وفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق والمعتزلة اثبتوا ارادة
حادثة لا في محل هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق
والمخلوق والاولى ان نسلك في حل الاشكال طريقا في ابطال مذهب الخصم ثم نشير الى ما يلوح للعقل
من معنى الايجاد فنقول اتفقنا على ان العالم جائز لذاته يحتاج الى مرجح لجانب الوجود على العدم فالمرجح
لم يخلو اما ان يرجح من حيث هو ذات او من حيث هو موجود ويلزم عليه امران احدهما ان يكون كل
ذات وكل موجود مرجحا والثاني ان يحدث ما يجوز وجوده مما لا يتناهى فان نسبة الجميع الى الذات والوجود
نسبة واحدة والوجهان محالان واما ان يرجح من حيث هو ذات او وجود على صفة او على اعتبار
ووجه فان رجح من حيث هو وجود على صفة فقد سلمت المسألة وبطل الايجاب الذاتي وان رجح

من حيث هو وجود على وجه كما قاله الخصم انه واجب الوجود لذاته وانما وجب من حيث انه واجب لذاته
وهو وجود على وجه فهو ايضا باطل فان وجوب الوجود لذاته معناه امر سلبى اى وجوده غير مستفاد
من غيره ومن فهم وجود اخر مستفاد لم يلزم منه ان يفهم منه انه مفيد لغيره وكذلك من فهم انه عالم
او عقل او عاقل كما قال الخصم لم يلزم منه ان يفهم منه انه موجد مفيد الوجود لغيره لان معنى
كونه عقلا او عند الخصم معنى سلبى ايضا اى مجرد عن المادة وبان يكون مجردا عن المادة لم يلزم ان يكون
مفيد الوجود لغيره فبطل الايجاب الذاتى من كل وجه وتعين انه انما اوجد الكون على صفته ولا تلك
الصفة من حيث ذاتها صالحة للتخصيص والايجاد عموما بالنسبة الى ما حصل على الهيئة التى
حصل و بالنسبة الى غيرها نسبة واحدة ولها ايضا خصوص وجه بالنسبة الى ما حصل دون
ما لم يحصل وذلك الخصوص لها عند اضافتنا اياها الى غيرها فتعلق العلم البارى تعالى وجود العالم
فى الوقت الذى وجد فيه اراد وجوده فى ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى انه صفة صالحة
يعلم به جميع ما يصح ان يعلم والمعلومات لا تتناهى على معنى انه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل
وبعد على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلى والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة
لتخصيص ما يجوز ان يخصص به والمرادات لا تتناهى على معنى ان وجوه الجواز فى التخصيصات غير متناهية
ولها خصوص تعلق من حيث انها تخصص بالوجود حقيقة ما علم وجوده والقدرة كذلك لها عموم
تعلق من حيث صلاحية الصفة للايجاد مطلقا اى ايجاد كل ما يجوز وجوده ولها خصوص تعلق

من حيث انها توجد وتوقع ما علم واريد وجوده فان خلاف المعلوم محال وقوعه فالصفات
كلها عامة التعلق من حيث صلاحيته وجودها وذواتها بالنسبة الى متعلقاتها التى لا تتناهى
خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض فالارادة لا تخصص بالوجود حقيقة الا ما علم
وجوده والقدرة لا توقع الا ما اراد وقوعه وتعلقات هذه الصفات اذا توافقت على الكون
الذى ذكرنا حصل الوجود لا محالة من غير تغير حصل فى الموجد وانما يعتقد تصور هذا المعنى علينا انا
لم نحس من انفسنا ايجادا ابداعا ولو كانت صفاتنا عامة التعلق فعلمنا اذا لم يتعلق الا بمعلوم واحد
ولم يتعلق ارادتنا الا بمراد واحد ولا قدرتنا الا بمقدور واحد لا على سبيل الايجاد ولم تتصور بقاء
صفاتنا لكونها اعراضا فتفاضى عقلنا وحسنا حدوث سبب لحدوث امر حتى لو قدرنا علمنا وارادتنا
وقدرتنا لعامة التعلق بمتعلقات لا تتناهى على معنى صلاحية كل صفة لمتعلقها وقدرنا صلاحية
قدرتنا للايجاد وقدرنا بقاء الصفات فعلمنا وجود شئ بقدرتنا وارادتنا وقت مخصوص ودخل
الوقت لا نشك انه الشئ يقع ضرورة من غير ان تتغير ذاتنا او يحدث امر وسبب لم يكن وهذا كما يقول
الخصم فى العقل الفعال وفيضه فانه يقول هو عام الافاضة واهب الصور على الدوام من غير تخصيص
ثم يتيسر له نوع خصوص بالاضافة الى القوابل والشرايط التى تتكون فتحصل استعدادات فى القوابل
فتخص الفيض بقابل مخصوص على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات المفيض لا يقدح
فى عموم الفيض باعتبار ذاته على ان الايجاب الذاتى عند الخصم فيض فى اى موجود عام لا خصوص فيه

ولكنه انما يفيض منه واحد ثم ذلك الواحد يفيض عقل ونفس وفلك وكذلك في كل عقل ونفس عقل ونفس
حتى ينتهي بالعقل الاخير ثم يفيض منه الصور على الموجودات السفلية وينتهي بالنفس الناطقة فيقول
ما الموجب لحصر الموجودات في هذه الذوات ولاخصوص في الفيض فان تناهي الموجودات عددا ومكانا
كتناهي الموجودات بداية وزمانا فان قلتم ان الخصوص عندنا يرجع الى قبول الحوامل فيقدر الفيض عقلا
قبل الكون كان منا في اصل الحوامل لم انحصرت في عدد معلوم فلم انحصرت السموات في سبع او تسع ولم انحصرت
العناصر في اربعة ولم انحصرت المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هذه الموجودات فهلا ذهبت
السموات الى غير نهاية مكانا كما ذهبت حركاتها الى غير نهاية زمانا فان قلتم منعنا وذلك برهان عقلي على ان
العالم متناه مكانا قلنا ونحن منعنا ذلك ايضا ذلك البرهان بعينه كما بينا فحمل ما ذكرتموه في العناية
على الهيئة التي اوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الاكمل فقدرته محض في ارادة الازلية التي اقتضت
تخصيص الموجودات على النظام الذي علمه ولما لم يكف على اصلكم مجرد وجود مطلق حتى خصصتم بالوجوب
ولم يكف الوجوب حتى خصصتم بالتعقل ولم يكف التعقل حتى خصصتم بالعناية ثم عند هم فقلتم هذه نسبا
اضافية او سلبية لا توجب تكثرا في ذاته ولا تغيرا فما سميتموه تعقلا نحن نقول هو علم ازلي وما سميتموه
عناية نحن نقول ارادة ازلية وكما ان العناية عندكم تترتب على العلم فعندنا الارادة انما تتعلق بالمراد
على وفق العلم فلا فرق بين الطريقين الا في مجرد العبارة واما الصفات الى الذات وعند المتكلمين معاني
الصفات ترجع الى الذات والاولى بالمناظرة في هذه المسألة ان يدفع الخصم الى تعيين محل

النزاع

النزاع وتبيين مذهبه ويستفيد بذلك بطلان مذهب الخصم فانه يقول اول ما صدر عن الباري تعالى
هو العقل الاول لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ثم العقل اوجب عقلا اخر ونفسا وجسما هو فلك
ويتوسط كل عقل عقلا ونفسا وفلكا حتى انتهت الافلاك بالفلك الاخير الذي يدبره العقل
الفعال الذي هو واهب الصور في هذا العالم وبتوسط العقول السماوية والحركات الفلكية حدثت
العناصر وبتوسطها حدثت المركبات واخر الموجودات هو النفس الناطقة الانسانية ان الوجود ابتدأ
من الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى الاخس وهو الهيولى ثم ابتدأ من الاخس فالاخس حتى بلغ الاشرف فالاشرف
وهو النفس الناطقة الانسانية فنقول لهم هذه الموجودات السفلية على اصنافها واشكالها وانواعها
واصنافها التي نراها او حدثت دفعة واحدة ام على ترتيب فان وجدت دفعة واحدة بطل الترتيب
الذي وجوه في وجود الموجودات وان حصلت على ترتيب شيئا بعد شيء فتحقق سبق ذاتي وتاخر ذاتي بين
المعلول الاول والمعلول الاخير فنقول ما نسبة المعلول الاخير الى المعلول الاول في حيث الزمان وهما وان كانا
في ذواتهما غير زمانية الا ان النفس الانسانية حدثت حدوثا زمانيا وقبل ذلك موجودة فتحقق
الاول فان كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في ازمنة غير متناهية
كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وذلك محال وان كانت متناهية فيبطل قولهم ان الحوادث ليس لها اول
اذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية ايضا وحصل لنا
ونفس بيان المذهب بطلانه ثم هم متنازعون في الترتيب الذي ذكروه فان اصحابهم قد اختلفوا

في المبادي اختلافا ظاهرا فمنهم من قال اول الموجودات هو العنصر ثم العقل ثم النفس ثم الجسم ومنهم
من قال العقل ثم النفس ثم الهيولى ثم الافلاك ثم العناصر ثم المركبات كما سياتي بيان ذلك

شبهة اخرى من شبه برقلس قال الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود
العالم جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة
جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من
ذاته اذ المانع الذاتي مانع ابدا وقد تحقق الجود بايجاد الموجود فهو خلف ولو كان المانع من غيره
كان الغير هو الحامل للواجب الوجود وواجب الوجود لا يحمل على شيء ولا يمنع من شيء

شبهة اخرى تقارب هذه قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل او لم يزل صانعا
بالقوة ولو كان الاول فالمصنوع معلول لم يزل وان كان الثاني فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمخرج
ومخرج الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء فيجب ان يتغير ذات الصانع بمغير وذلك باطل

شبهة اخرى لو قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما يكون علة من
جهة ذاته لا من جهة الانتقال من غيره وكل علة من جهة ذاته فمعلولها من جهة ذاته واذا كانت ذاته
لم تزل فمعلولها العالم لم يزل

الجواب قلنا ما المعنى بقولك الباري تعالى جواد بذاته وما
معنى الجود فان عندنا وعندكم الجود ليس صفة ذاتية زائدة على الذات بل هو صفة فعلية او اضافية
عندكم اما ان تكون سلبية كالقديم والغني فان معنى القدم نفي الاولية ومعنى الغني نفي الحاجة

واما ان يكون اضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا والمبدا والعلة الاولى على اصطلاحكم وليس
لله تعالى صفة وراء هذين المعنيين فالجود من قسم الاضافة لا من قسم السلب فلا فرق اذا بين معنى
المبدا وبين معنى الجود ومعناهما الفاعل الصانع فكانكم قلتم صانع لذاته وهو محل النزاع ومصادرة
على المطلوب الاول فان الخصم يقول ليس فاعلا لذاته وفعله ليس قديما لم يزل وفيه وقع الكلام
غيرت العبارة من الفعل الى الجود وجعلته دليل المسالة واذا كان معنى الجود راجعا الى الفعل او الى
قولكم مرة يكون جوادا ومرة غير جواد كقولكم مرة فاعلا ومرة غير فاعل وذلك ايضا محل النزاع فلم يجب ان يقال
انه يوجب التغير وانما حل الشبهة فيه من وجهين احدهما ان الفعل انما يمتنع في الازل لا لمعنى راجع
الى الفاعل بل لمعنى راجع الى نفس الفعل حيث لم يتصور وجوده فان الفعل ما له اول والازلي ما لا اول له
واجتماع ما له اول مع ما لا اول له محال فهو تعالى جواد بحيث يتصور الجود وكما يستحيل الموجود الذي
لو عين شخص في زماننا فيقال لم يجب ان يوجد ازلا لان الباري تعالى جواد لذاته كان السؤال محالا لان
الموجود المعين استحال وجوده لم يزل فاستحالة وجود الموجود هو المانع لفيض الجود لا امتناعا يكون ذلك
محالا او نحو بل هو ممتنع في ذاته وهكذا لو اوجده قبل ما اوجده ازلا او اوجد جميع الموجودات معا في غير
ترتيب واحد على واحد كان ذلك غير جائز عند الخصم ولم يقدح في كونه جوادا هذا كما يقوله المتكلم ان الباري
تعالى يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده اما ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادرا
عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده وهذا هو الجواب ايضا عن قولهم لو لم يكن

صانعا فصار صانعا كان صانعا بالقوة فصار صانعا بالفعل ويعني به انه فانا نقول انما لم يكن صانعا
لم يزل لان الصنع لم يزل مستحيل الوجود واذا استحال وجود الشيء في نفسه ولذاته لم يكن مقدورا
فلا يكون مصنوعا قط واذا استحال وجود الشيء لغيره كان جايزا في ذاته فاذا زال ذلك المعنى تحقق
الجواز فصار مقدورا فيكون مصنوعا فالصنع لم يزل انما استحال لتنافي الاولية لما لم يزل واثبات اول للصنع
فكان الجمع بينهما محالا فاذ نفيت الازلية تعينت الاولية فتحقق الجواز فصح المقدور فوجد المصنوع
وكذلك الجواب عن الشبهة الثالثة انه علة لاثره فان معنى كونه علة انه مبدأ الوجود شيء وانما الممتنع
وجود المعلول مع العلة معتبرا بالذات فان ذلك يرفع العلية والمعلولية وكذلك نقول يستحيل وجود
المعلول مع العلة معتبرا بالزمان فان ذلك يوجب كون العلة زمانية قابلة للتغير وذلك محال
ايضا فيجب ان يتقدم في الوجود لان وجود الباري تعالى واجب بذاته غني مستفاد من غيره ووجود العالم
مستفاد منه والمفيد ابدا متقدم في الوجود واما الوجه الثاني في حل الشبهة ان نطالبهم اولا
فنقول بم عرفتم انه تعالى يجب ان يكون بحيث لولا الاثر فالاولى ان موجودا اما ان يفعل الاكمل ومع وجوده يفعل
وان يصدر عنه موجودات اشرف من ان لا يصدر فلم لا يعكس الامر عليكم ان الموجود الذي يفعل
الاكمل فما جوابكم عنه اذ ليس هنا من القضايا الضرورية خصوصا في موجود يكون كاملا بذاته لا بغيره وانما
يصدر عنه فعل لو فعل لا لغرض لا يكتسب به حمدا ولا لوما يتعلق بالسافل العرى لو موجودا
احدهما كماله بذاته والثاني كماله من غيره شهد العقل بالضرورة ان الذي كماله بذاته اشرف واكمل

من الذي

من الذي كماله بغيره والموجود الذي لو لم يفعل فعلا كان ناقصا وليس بكامل الذات
بل هو ناقص مستكمل من غيره فلن يصلح ان يكون واجب الوجود بذاته واما حل الشبهة
الثانية فنقول ما المعنى بقولكم اذا لم يكن صانعا وصار صانعا فقد تجدد امر نقول لم
تجدد في ذات الصانع امر تجدد في غير ذاته والاول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل
النزاع وقولهم كان صانعا بالقوة ايضا مشترك فان القوة يريد بها الاستعداد
المجرد ويراد بها القدرة والاول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع ولا يحتاج
الى مخرج الى الفعل واما حل الشبهة الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها التغيرات
والاستحالة فانها يكون علة من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل على اصلهم بالعقل
الاول فانه لا يجوز عليه التغيرات والاستحالة فانه ليس علة من جهة ذاته بل هو معلول لواجب
الوجود وعلة من جهة كونه واجبا به لا بذاته وكذلك العقول المفارقة لا تقبل الحركة
والاستحالة وليست علة من جهة ذواتها **ومما يعتمد في اثبات حدث العالم**
ان نفرض الكلام في النفوس الانسانية ونثبت تناهيها عددا ثم نرتب عليه تناهي
الاشخاص الانسانية ونرتب عليه حدوث الامزجة وتناهيها ثم نرتب عليه تناهي
الحركات الدورية الجامعة للعناصر ثم نرتب عليه تناهي المتحركات والحركات السماوية
فتثبت حدث العالم باسره وهي اسهل الطرق واحسنها فنقول قد تقرر فيما

العقول ان يحكم عليه او بعد وجوده موجود بالفعل اذا كان غير متناه بالفعل فانه لا يقبل
الزيادة والنقصان وان الزايد لا يكون مثل الناقص فقط وان ما تناهى من طرف تناهى
من ساير اطرافه والنفوس الانسانية عند القوم موجودات بالفعل مجتمعة في الوجود وهي قابلة
للزيادة والنقصان فان الزمان الذي نحن فيه قد اشتمل على اشخاص انسانية متناهية
ولكل شخص نفس اذا اضيفت تلك النفوس الى ما مضى من الاشخاص التي بقيت نفوسها كانت
الاوايل منها انقص وهي مع الزيادة ازيد وكذلك في زمان وساعة تتزايد النفوس ابدا
وما قبل الزيادة في كل وقت يستحيل ان يكون غير متناه وذلك لان نسبة ما مضى الى
الحاصل نسبة الناقص الى الزايد وحيثما تمادى الى اول صار انقص كما اذا تمادى
الى الاخر صار ازيد ومثل هذا استحيل فيما لا يتناهى موجودا مجموعا بالفعل محصلا
في الوجود نعم ربما يظن في الموجودات المتعاقبة في الوجود انها لا تتناهى اولا قبل آخر
وآخر بعد اول وانها اذا جازت غير متناهية آخرا جازت غير متناهية اولا وهذا
الظن وان كان خطأ عند العقل الا ان الخيال ربما يعين هذا الرأي لكن الغرض
اذا كان في موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود لا متعاقبة اعدادا ومعدودات
بالفعل لا بالقوة فيلزم ضرورة ان لا تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت وهي
غير متناهية لكان الزايد مثل الناقص والذي يوضح ان كل جملة موجودة الاحاد بالفعل

اذا زيد

اذا زيد عليها عدد معلوم او نقص منها اعداد معلومة محصورة فيجب ان تكون على
نسبة من تلك الجملة اما نسبة النصف او الثلث او الربع او غير ذلك من النسب
واذا كانت الجملة غير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة اليها فان ما لا يتناهى لا
نصف له ولا ثلث ولا ربع واذا حققت النسبة دل ذلك على ان الجملة محصورة
متناهية وليس يلزم على ما ذكرناه كون العدد غير متناه فانا لسنا نسلم ذلك في عدد
معلوم موجود ومعنى قولنا ان العدد لا يتناهى انه في التقدير الوهمي لا تتناهى كما
ان العدد على الاطلاق معلوم من غير ربط بمعدود وكذلك النصف والثلث والربع
على الاطلاق معلوم من غير نسبة الى ما لا يتناهى وانما المستحيل اثبات اعداد موجودة في
غير متناهية واذا تحقق بطلان النفوس الغير المتناهية وكانت كل نفس متعلقة
ببدن تحقق بطلان الابدان الغير المتناهية ثم اذا تناهت الابدان والنفوس
الانسانية تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت الحركات الدورية السماوية
فتناهت الحركات العلوية فتناهت الحركات الروحانية فتناهى العالم باسره
فكان له اول منه ابتداء فاما تقدير سبق عدم عليه يمكن ان يكون قبله فهو تقدير
خيالي كتقدير خلاء وراء العالم يمكن ان يكون فيه فالخلو بالنسبة الى العالم مكانا
كالعدم بالنسبة اليه زمانا وتقدير بقوته وراء العالم غير متناهية كتقدير ازمنة

قبل العالم غير متناهية ولو سأل سائل هل يمكن تقدير عالم آخر وراء هذا العالم
ووراء ذلك العالم عالم آخر الى ما لا يتناهى كان السؤال محالاً كذلك لو سأل هل يمكن
تقدير هذا العالم او عالم آخر قبله بزمان وقبل ذلك القبل بزمان الى ما لا يتناهى كان
السؤال ايضاً محالاً فليس قبل العالم الا موجده ومبدعه قبلية الايجاد والابداع وقبلية
الايجاب بالذات لا قبلية الزمان كما ليس فوق العالم الا مبدعه فوقية الابداع
والتصرف لا فوقية الذات ولا فوقية المكان والله اعلم فالاولى في هذه المسئلة التجنب
عن محل النزاع وتنقيح موقع التشاجر حتى اذا تعين وتنقح هان بناء الغرض عليه ويكون
التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد من وجه واحد فيصح انقسام الصدق والكذب
والحق والباطل ولا يتبين محل النزاع الا بالبحث عن اقسام التقدم والتأخر فقال
القوم التقدم والتأخر يطلق ويراد بهما التقدم بالزمان والتأخر به كتقدم الوالد على
الولد ويطلق ويراد بهما التقدم بالمكان والتأخر به كتقدم الامام على المأموم وقد يسمى
هذا القسم تقدماً بالرتبة وقد يطلق ويراد الفضيلة كتقدم العالم على الجاهل وقد يطلق
ويراد بذلك التقدم بالذات والتأخر به كتقدم العلة على المعلول وهؤلاء قصروا
في اطلاق لفظ الذات لانهم ارادوا بها العلية والذات اعم من العلية فكان من حقهم
ان يقولوا التقدم بالعلية ثم العلة الغائية يتقدم على المعلول في الذهن والتصور

لا في الوجود

لا في الوجود فهي متأخرة في الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة الفاعلية والعلة
الصورية فانها مقارنة في الوجود فافهم هذا فانه نافع في نفس المسئلة ومنهم من زاد قسماً
خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولو طالبهم مطالب بحصر تم
الاقسام في اربعة او خمسة لم يجدوا على الحصر دليلاً سوى الاستقراء حتى لو قيل لهم
ما انكرتم ممن زاد سادساً وهو التقدم والتأخر في الوجود فقط من غير التفات الى
الايجاب بالذات ولا التفات الى الزمان والمكان وتقدم الواحد على الاثنين شديد
الشبه بهذا القبيل فان الواحد ليس بعلة يلزم منه الاثنان ضرورة بل يمكن ان يتصور
شيئان احدهما وجوده بذاته والثاني وجوده مستفاد من غيره ثم بعد ذلك البحث يقع
في انه يستفيد وجوده منه اختياراً او طبعاً او ذاتاً هذا معقول بالضرورة ثم يجب
ان نفرض تقدم الوجود المفيد على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط من غير ان يخطر
بالبال كون المفيد علة له لذاته او لصفته ثم يقع بعد ذلك الالتفات الى ان وجوب
المستفيد منه وجوده واجب به لا تؤثر علته ام لا يجب به فان الوجوب بالغير لا يلزم
فانه يحسن ان يقال وجد عنه فوجب به ولا يحسن ان يقال وجب به فوجد عنه والكلام
معنى من معاني التقدم والتأخر معتبة في مرتبته لا يجامع التقدم والتأخر في تلك المرتبة
ويجامع في مرتبة اخرى مثاله تقدم السبب على المسبب ذاتاً ووجوداً ومقارنته معاً

زمانًا او مكانًا فاذا ثبت هذا قلنا اما التقدم والتأخر الزماني فيجب نفيهما عن الباري
تعالى وكما لا يجوز ان يتقدم العالم زمانًا لم يجز ان يكون مع العالم زمانًا فانا قد نفينا
التقدم الزماني نفينا المعية الزمانية ومنشاء الشبهة والخيال هٰهنا فان قالت
النظر عن هذه الغمرة فان اهل الحق بقصب السبق في المسئلة فان ما لا يقبل الزمان ولم يكن
وجوده وجودًا زمانيًا لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية كما ان ما لا يقبل
المكان ولم يكن وجوده مكانيًا لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية المكانية وقولهم
الخصم ان العالم دائم الوجود معه ايهام بالزمان فيقال يجوز ان يكون موجودان احدهما
متقدم بالذات والاخر متأخر بالذات ويكونا معًا في الزمان فان التقدم بالذات
لا ينافي المعية في الزمان كوجود السبب مع المسبب وحركة اليد مع حركة المفتاح في الكم
لكن ذلك اذا كان وجودهما زمانيين فاما ما وجوده لا يقبل الزمان اصلًا كيف يطلق
عليه معية بالزمان وذلك كالتقدم بالمكان والمعية به فان السبب والمسبب
قد يكونان معًا في المكان ويسبق احدهما الاخر بالذات لكن اذا كان وجودهما مكانيين
فاما ما وجوده لا يقبل المكان اصلًا كيف يطلق عليه معية المكان ونحن لا ننكر ان الوهم يرتمي الى
مدة مقدرة قبل العالم كما يرتمي الى فضاء ممتد فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال
محض فلا فضاء ولا بينونة كما يقدره الكرامي ولا مدة ولا زمان كما يقدره الوهمي ولكن

قد نقدر

قد نقدر تقديرًا عالمًا آخر فوق هذا العالم لم يؤد ذلك الى تجويز عوالم هي اجسام لا
يتناهى اذ قد تبين بالبرهان استحالة بعد لا يتناهى في الملاء والخلاء كذلك لو قدر
تقديرًا عالمًا آخر قبل هذا العالم لم يؤد ذلك الى تجويز عوالم متحركات لا تتناهى اذ
قد تبين بالبرهان استحالة مدة وعلة لا تتناهى فرجع الخلاف اذن الى بيان استحالة
وجود جسم لا يتناهى بعدًا او بيان استحالة وجود اجسام لا تتناهى زمانًا ولم
يلزم من تقدير جسم لا يتناهى بعدًا ولو كان ذلك مستحيلًا ان يكون مع الباري
تعالى بالمكان كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا يتناهى زمانًا ان يكون مع الباري
تعالى بالزمان فانه تعالى غير قابل للزمان والمكان فكان الله ولم يكن معه شيء
اذ لم يكن معية بالذات ولا بالوجود ولا بالرتبة المكانية والزمانية ولم يلزم من
اطلاق كونه موجدًا ان يكون الموجود منه معه في الوجود ولا يلزم من اطلاق كونه
موجبًا ان يكون الموجَب معه في الوجوب ولا يلزم من كونه موجبًا ان يكون الموجب
معه في الوجود فان الوجود المستفاد لا يكون مع الوجود المفيد فكانت المعية
من كل وجه وعلى كل معنى من الاقسام منتفية عنه سواء اطلقها في قسم واحد او
في قسمين مركبين فهذا هو البحث عن محل النزاع ولا يغفل عن هذا فانه يتبين بهذا
ان الدهرية وهمية في اثبات الزمان كما ان الكرامية وهمية في اثبات المكان والله اعلم

القاعدة الثانية في حدوث الكائنات مذهب اهل الحق من اهل
الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكائنات هو الله تعالى ولا موجد ولا خالق
الا هو والفلاسفة جوزوا صدور موجود من غير الله بشرط ان يكون وجود ذلك
الغير مستندا الى وجود آخر حتى ينتهي الى واجب الوجود بذاته ثم هم مختلفون في
انه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد فذهب اكثرهم الى انه واحد من كل
وجه ولا يصدر عنه الا واحد ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل
وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل واختلفوا في الصادر عن المعلول الاول فقال بعضهم
هو النفس وقال بعضهم هو عقل آخر ونفس وفلك وهو جسم وكذلك يصدر
عن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل الاخير الذي هو مدبر فلك القمر الفعال الواهب
الصور على مركبات العالم ومن قدماء الاوائل من جوز صدور شيء منكثر من واجب الوجود
واختلفوا فيه فمنهم من قال هو الماء ومنهم من قال هو النار ومنهم من قال هو الهواء ومنهم
من قال هو اجسام لطيفة بسيطة تركبت او اجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم ومنهم
من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبهم في
الارشاد الى عقايد العباد واما المجوس فلهم تفصيل مذهب في حدوث الكائنات
وسبب امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح الى النور

ونسبة

ونسبة الشر والفساد الى الظلمة واما المعتزلة القدرية فاثبتوا للقدرة الحادثة تاثيرا
في الايجاد والاحداث ثم الحركات والسكنات وبعض الاعتمادات والاعتقادات
والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من نفسه
انها تتوقف على البواعث والدواعي وورد التكليف بمباشرتها والكف عنها ووافقنا
الفلاسفة على ان جسما ما او قوة في جسم لا يصلح ان يكون مبدعا للجسم ووافقنا
المجوس على ان الظلمة لا يجوز ان تحدث باحداث النور ووافقنا المعتزلة على ان القدرة
الحادثة لا يصلح لاحداث الاجسام والالوان والطعوم والروايح وبعض الادراكات
والحيوة والموت ولهم اختلاف مذهب في المتولدات وانما اوردنا هذه المسألة
عقيب حدوث العالم لان الدليل لما قام على ان الممكن بذاته من حيث امكانه استند
الى الموجد وان الايجاد عبارة عن افادة الوجود فكل موجود ممكن مستند الى ايجاد
البارئ تعالى من حيث وجوده والوسايط معدات لا موجبات وهذا هو مدرك
المسألة ولنا في تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة وعلى مقتضى قواعدهم وكلام
مع المعتزلة على موجب عقايدهم **اما الكلام على الفلاسفة** فنقول كل موجود
بغيره ممكن باعتبار ذاته لو جاز ان يوجد شيئا فاما ان يوجد باعتبار انه موجود
بغيره او باعتبار انه ممكن بذاته او باعتبارهما جميعا لكن لا يجوز ان يوجد باعتبار

انه موجود بغيره الا تأثير له من ذاته اذ لا يعزب ذاته عن اثره ولا يخرج وجوده عن حقيقته
وهو باعتبار انه ممكن الوجود والامكان طبيعته طبيعة عدمية فلو اثر في الوجود
لا تأثير بشركة العدم وهو محال وهذا البرهان انما نقلناه عن قولهم في الجسم انه لا تأثير
في الجسم ايجادا او ابداعا اذ الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر لا تأثير بشركة من المادة
والمادة اما طبيعة عدمية فلا يمكن ان يوجد شيئا فالجسم لا يوجد ايضا فامكان الوجود
كالمادة ونفس الوجود كالصورة وكما ان الجسم لا يؤثر من حيث صورته الا بشركة من المادة
كذلك الموجود بغيره الممكن بذاته لا يؤثر من حيث وجوده الا بشركة من امكان الوجود
فلا موجد على الحقيقة الا الموجود الواجب بذاته من كل وجه لا يشوبه امكان ولا عدم
من وجه والوسائط ان اثبت فانها معدات لا موجدات فان قيل الممكن باعتبار
ذاته انما يوجب غيره او يوجد باعتبار وجوده بغيره وحين لاحظنا جانب الوجود
يقطع النظر عن الامكان والعدم فان الامكان قد زال بثبوت الوجود وحصل الوجوب
بدل الامكان فلا التفات الى الامكان اصلا فلم يؤثر بشركة الامكان الجواب
اذا كان الوجوب من حيث هو وجوب مؤثرا من غير ملاحظة الى وجه الامكان و
الجهات فليؤثر وجود كل موجود حتى لا يكون العقل بالايجاب اولى من النفس او
الجسم وحتى يكون الجسم مؤثرا في الجسم باعتبار صورته لا من حيث مادته فان

الوجود

الوجود من حيث هو وجود لا يختلف وانما الاختلاف في كل موجود انما يرجع الى
القوابل فان قيل العقل الاول انما يوجب شيئا آخر بسبب اعتبارات في ذاته فهو
من حيث وجوده بواجب الوجود يوجب عقلا او نفسا ومن حيث انه ممكن بذاته يوجب
جسما من صورة ومادة فقولكم ان جهة الامكان غير ملتفت اليه اصلا باطل فان
جهة الوجوب يناسب وجود العقل والنفس وجهة الامكان يناسب وجود المادة
والصورة وانما حملنا على اثبات هذا الايجاب ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
فانه لو صدر عنه اثنان لكان من حيثيتين مختلفتين ولو ثبت الجهتان لتكثر
ذاته وقد دل البرهان على ان واجب الوجود لا يجوز ان يتكثر الجواب قلنا ولو
كان العقل انما اوجب باعتبار انه واجب بغيره لاوجب الجسم جسما او نفسا باعتبار
انه واجب بغيره فان قضية الوجوب بالغير لا تختلف الا ان يكون احدهما بغير واسطة
والثاني بواسطة ولا فرق من حيث ان الجسم ذو مادة لا يمتنع عليه الايجاد من حيث انه واجب
لغيره كما ان العقل من حيث انه ذو امكان لم يمتنع عليه الايجاب والايجاد من حيث انه
واجب بغيره فنقول ان الجسم يجوز ان يوجب جسما او قوة في جسم يجوز ان يوجب
جسما او صورة الجسمية يجوز ان يوجب جسما وهذا مستحيل بالاتفاق ثم نقول
ههنا مقتضيات اربعة عقل ونفس وفلك هو صورة ومادة وهي جواهر مختلفة

منافية بالحقائق تستدعي مقتضيات اربعة مختلفة بالحقائق ايضا فعليكم ان تثبتوا
في المعلول الاول هذه الحقائق بحيث يناسب كل واحد واحدا والا فيلزم عن شيء واحد
اشياء وذلك محال عندكم وعليكم ايضا ان تثبتوا ان تلك الاعتبارات المقتضية لا
ترجع الى اضافات وسلوب فان كثرة الاضافات والسلوب وان لم توجب كثرة في
الذات الا انها لا توجب اشياء فان ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه الا انها
متكثرة بالاضافات والسلوب والصفات الاضافية والسلبية لا توجب اشياء
متعددة اذ لو اوجبت لاضيف الى واجب الوجود جميع الموجودات اضافة واحدة من
غير وسائط وذلك محال عندكم فهم بين امرين مضايقين ان اثبتوا في المعلول الاول
صفات ايجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وان قالوا هذه الصفات التي تثبت له اضافية او سلبية لزمهم ان يثبتوا
مقتضيات متعددة لواجب الوجود لان له صفات سلبية وصفات اضافية وذلك ايضا
يناقض مذهبهم وهذا الزام افحام لا محيص لهم عنه ثم تفصيل القول بعد الاجمال
فنقول اذا كان المقتضي مفصلا معلوما مختلف الانواع يجب ان يكون المقتضي ايضا مفصلا
معلوما مختلف الحقائق وما اثبتم الا امرين احدهما كونه واجبا بغيره والثاني كونه واجبا
بذاته وكونه واجبا بغيره اوجب عقلا ونفسا وكونه ممكنا بذاته اوجب صورة ومادة

فقد لزمهم

فقد لزمهم صدور موجودين جوهرين قائمين بذاتهما من وجه واحد وذلك ايضا نقض
مذهبهم اللهم الا من يتكلف منهم ان يعتذر عن هذين الالزامين فقال الواحد لا يصدر عنه
الا واحد كما ذكرنا الا ان العقل الاول انما تكثر باعتبار في ذاته لا مستفادا من غيره وذلك
الامكان له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره لا من ذاته فلم يستفد الكثرة من واجب
الوجود لعمري لما حصل العقل حصلت له اعتبارات اربعة احدها كونه واجبا بغيره
والثاني كونه عاقلا والثالث كونه واحدا في ذاته والرابع كونه ممكنا في ذاته فاوجب من حيث هو
عقل عقلا ومن حيث هو واجب الوجود نفسا ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو
ممكن مادة وبهذه الاعتبارات تختلف الحقائق او حيث جواهر مختلفة الانواع انظر ما
يعني الاعتبار الى هذا الاعتذار هل هو الا تحكم محض لم يدل عليه دليل عقلي ولا
شاهد حسي بل هو اقل رتبة من طرد الفقهاء اذ اراد وبنا اشرف الموجودات كلها
على اعتبارات كلها ترجع الى عبارات فطالبهم اولا بصحة هذه المناسبات ولا يجد
لا اثباتها سبيلا ثم نقول كون واجب الوجود بغيره امر اضافي لا محالة لان كون غيره واجب
الوجود مبدأ او علة او موجبا او مبدعا امر اضافي لا يتكثر به الذات فاذا كان
الايجاب اضافة ويكون بين الموجب والموجب اضافة لا محالة والامر الاضافي لا
يتكثر ويتعدد ولا يتكثر به الذات فلم صلح ان يكون موجبا في العقل الاول العقل

آخر فهاهنا كثرة الاضافات في حق واجب الوجود حتى يتحقق لها نسبة ايجاب الى موجب
موجب متكثرة النسب الاضافية ولا يتكثر بها الذات وهذا كما تقررونه في العقل
الفعال الذي هو واهب الصور على العالم الجسماني فانه ما من صورة تحدث في العالم
الا وهي من فيضه وسببه ثم تختلف الصور اختلاف الانواع والاصناف الى ما لا يتناهى
ولا يختلف الصفات في الفايض بل هو نعت واحد والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل
والحوامل ولو اختلفت النسب فانما هي اضافات لا صفات حقيقية كذلك يجب ان
يقال في واجب الوجود بذاته انه ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث وجودها
ثم الاختلاف يحصل في القوابل او تكون الاضافات والسلوب كثيرة وتتعدد المقتضيات
بحسب ذلك ولا يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلول الاول ونقول كون العقل
عقلا امر سلبي عندكم لان معنى كونه عقلا انه مجرد عن المادة والتجريد عن المادة سلب المادة
ونفيها او النفي كيف يناسب وجود جوهر عقلي هو عقل كيف والسلوب كثيرة فهلا اقتضى
بكل سلب جوهرا عقليا فانه كما يسلب عنه المادة يسلب عنه الصورة اعني الصورة الجسمية
ويسلب عنه الكيفية والكمية والوضع والحيز والمكان والزمان ولم يجب ان يقال يلزم
عنه بكل سلب جوهر عقلي ومثل هذه السلوب قد يتحقق في حق واجب الوجود ايضا
ولا يوجب كل سلب جوهرا عقليا وان سلم ذلك حصل غرضنا من اضافة الكل اليه

ثم نقول

ثم نقول الحاصل كونه واجب الوجود بغيره اولى بايجاب نفس من كونه مجردا عن المادة
ولم لا يعكس الامر عليكم فيجعل ما ذكرتموه من الوجوب بالغير موجبا للعقل وما ذكرتموه
من التجرد عن المادة موجبا للنفس اي محال كان يلزم منه واي خلل كان يحصل ولعل
هذا تحكم بلا برهان بني على تقليد او تقليد استند الى تحكم ونقول عددتم اعتبارات
اربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته وقلتم ان الوحدة توجب نفسا او جسما فبقي
ما هو المستفاد من الباري تعالى وما هو له من ذاته فان الذي له من ذاته ليس هو الا
امكان الوجود فبقيت اعتبارات ثلثة فان كانت مستفادة من الاول استدعت
ثلثة مقتضيات وواجب الوجود واحد من كل وجه وان كانت له لذاته اي
من اوله ثم من ذاته فقد بطل قولكم ان الذي له من ذاته هو الامكان فقط ثم الامكان لا
يناسب الا المادة لان طبيعة المادة طبيعة عدمية لها استعداد قبول الصورة
والامكان طبيعة عدمية ايضا لها استعداد قبول الوجود بحيث الصورة ولا مقتضى
لها ومما تقضي منه العجب ان الجسم الذي هو مركب من جوهرين محققين مادة وصورة
لا يجوز ان يوجب جسما مثله او شيئا ما له وجود بغيره وامكان بذاته يوجب جوهرا
عقليا حقيقية مختلفة بالنوع لا يجوز ان تشترك في مادة مع ان الامكان لم
يتحقق له وجود الا في الذهن والمادة تحقق لها وجود في الخارج فعرف بهذا الاعتراض

ان الواسطة التي اوجبوا وجودها حتى توجب الموجودات لا يحتاج اليها ثم نقول من رأس
اثبتم اربعة اعتبارات في الصادر الاول صدرت عنه بها اربعة جواهر فان قلتم في العقل
الثاني والثالث انفصل عن كل واحد على مثال ما صدر عن الاول ام يتغير الترتيب
فان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل واحد من الاربعة اربعة جواهر فيفضي
الى اعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف الوجود او يصدر عن العقل الثاني اربعة
اخرى فالموجب للوقوف على تسعة من العقول وتسعة من النفوس وتسعة من الافلاك
واربعة من العناصر فهلا زاد الى ما لا يتناهى او هلا زاد بعدد معلوم او هلا نقص
عند الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه لا تحكما محضا ثم ما الموجب حتى تغير الثاني
والسماوي المركب تركيبا لا يخرق فيما المتحرك حركة على الاستدارة لا يسكن قط الى الفناء
والمركبات تركيبا لا يدوم قط ولا تثبت على حال قط المتحرك حركة على الاستقامة ثم لا انتهاء
الى النفس الانسانية والوقوف عليها اخرا وما الموجب لتعدد النجوم والشمس والقمر باقدارها
المعلومة حتى صار منها ما هو اكبر ومنها ما هو اصغر وما الموجب لتعين القطبين بالموضع
المعلوم مع ان الكل كرة واحدة وليس بعض الاجزاء بتعين القطب اولى من بعض فان كنتم
شرعتم في طلب العلة لكل شيء وادعيتم ان كل نفس الانسان فان تجلى لها حقائق
الموجودات وتصرفتم بالفكر العقلي في الالهيات وكيفية الابداع فافيدونا جواب هذه

الاسرار

الاسرار واذ رأينا اعمالكم تغير بكم ورأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم
ولم يستقم قاعدتكم على ما اصلتم ثم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم بالضرورة استناد
الموجودات الى صانع قادر مختار ابدع الخلق بقدرته ابتداعا واخترعهم بمشيئته اختراعا
ثم سلكهم في طرق ارادته وبعثهم على سبل مشيئته لا يملكون تأخرا عما قدمهم اليه ولا
يستطيعون تقدما الى ما اخرهم عنه وهذا القدر يكفي في هذه المسألة من الرد على
الفلاسفة المتفقين على رأي ارسطاليس وسنرد على الباقين عند تعقبنا اراء
ارباب المقالات واما المجوس فمذهبهم يدور على قاعدتين احديهما ذكر سبب امتزاج
النور بالظلمة والثانية ذكر سبب خلاص النور من الظلمة والاولى هي المبدأ والثانية هي
المعاد وفيما ذكرناه الزم عليهم ان النور اذا كان ضد الظلمة جوهرا وطبعا وفعلا وخيرا
وهما متنافران ذاتا وطبيعة فكيف امتزجا وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل
الامتزاج وحصل بسبب الامتزاج صور هذا العالم ثم هل يبقى هذا الامتزاج ابد الدهر
يلزم عليه كون اجزاء النور معذبا ابد الابدين او يتخلص يوما ما فما الموجب للخلاص
فصار بذلك المسألة معهم تقدير هذين الركنين فقالت طائفة منهم ان النور فكر
في نفسه فكرة ردية فحدث منه الظلام متشبثا ببعض اجزاء النور وهذا اعلام قول
قال بحدوث الظلام فيقال لهم اذا كان النور خيرا محضا لا شر فيه بوجه فما الموجب

لحدوث الفكرة الردية فان حدثت بنفسها فهلا احدث الظلام بنفسه من غير ان
ينسب اليه وان حدثت بالنور فالنور كيف احدث اصل الشر ومنبع الفساد فانه ان
كان كل فساد في العالم انما ينسب الى الظلام والظلام انما ينسب الى الفكرة كانت الفكرة
مبدء الشر والفساد ومن العجب انهم احترزوا احترازا لم ينسبوا شرا جزئيا الى النور فاحداث
ولزمهم ان ينسبوا كل الشر واصل الفساد اليه ومن قال بقدم الظلام قالوا عليه
ان العقل يقضي ضرورة ان شيئين متنافرين غاية التنافر طبعا لا يمتزجان الا بقاسر
فانهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما وما هو متنافر بالذات لا يجوز ان يجتمع ذاتا
فالذات الواحدة لا يوجب اجتماعا وافتراقا وذلك يقتضي ان لا يحصل وجود ما وقد
حصل فهو خلف ونقول ايضا الظلام لا يخلو اما ان يكون موجودا حقيقة او لم يكن فان
كان موجودا وجودا حقيقيا فقد ساوى النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه
وكذلك ساواه في القدم والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير لا محالة فلم يكن الظلام
شرا محضا وان لم يكن موجودا حقيقة فليس بموجود كيف يكون قديما وكيف يساوي
ضده وكيف يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من الامتزاج وجود العالم ونقول عندكم
وجود خير من شر ووجود شر من خير لا يتصور ومن قال بحدوث الظلام فقد
لزمه حدوث شر من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج وذلك حدوث خير من شر

ومن قال

ومن قال بقدمهما فقد لزمه حصول العالم من الامتزاج والامتزاج ان كان خيرا فهو خير من شر — ٢ حصول مع
وان كان شرا فهو حصول شر من خير ثم لو كان الامتزاج خيرا وجب ان يكون الخلاص شرا
لانه ضده ولو كان شرا فالخلاص خير وعلى كل وجه قدر فلا بد من حصول خير من شر
وحصول شر من خير ونقول ايضا العقل بالضرورة يقضي بان امتزاج جوهرين بسيطين
لا يقتضي الا طبيعة واحدة ونحن نرى مختلفات في العالم اختلافا في النوع والشخص
والحقيقة والصورة على طبائع مختلفة واعراض متضادة وهذه المختلفات يستحيل ان تحصل
من امتزاج امرين بسيطين فقط فانهما لا يوجبان امرا على خلاف ذاتيهما ولا توجدان
اكوانا على ضد طبيعتيهما فقد بطل قولكم ان الكون والكائنات حصلت من الامتزاج
بل لا بد من اسنادها الى فاطر حكيم قادر عليم **واما الكلام مع المعتزلة** فقد ذكر
اولا طريق اهل السنة في اسناد الكائنات الى الله تعالى خلقا وابداعا ولهم طريقان
في ذلك احدهما قولهم الافعال المحكمة دالة على علم مخترعها اذ الاحكام والاتقان من اثار العلم
لا محالة واذا كان الفعل صادرا من فاعل معين فيجب ان يكون من اثار علم ذلك الفاعل ومن
المعلوم ان علم العبد لم يتعلق قط بما يفعله من كل وجه بل لو علم علمه من وجه دون وجه على
جملة لا على تفصيل فوجوه الاحكام في الفعل لم يدل على علمه وانما ثبت من اثار علم فتعين ان الفاعل
غيره وهو الذي احاط به علما من كل وجه وهذه الطريقة هي التي اعتمدها ابو الحسن الاشعري

رضي الله عنه واوردها في كتبه وفرضها على الغافل افاده عنه فعل الحق ان الدليل
ليس يختص بالغافل فان الغافل كما لم يحط علما بالفعل من وجه كذلك العالم لا يحيط به
علما من كل وجه والفاعل يجب ان يكون محيطا بالفعل من كل وجه اذ الاحكام انما تثبت
فيه من اثار علمه لا من اثار علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل ايجاد الفعل من
اختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه كذلك يستحيل ايجاده على غفلة من وجه
قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير   فان قيل هذا الدليل ليس يصح لاثبات
استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة فان احاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل
وانما لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعا لا وجوبا فلو قدر تعلق العلم الحادث بالفعل من
كل وجه وجب ان تجوز حصول الفعل بالقدرة الحادثة من كل وجه لان الاحكام والاتقان
فيه دل على علم الفاعل ومع ذلك لم يجز على اصلكم فدل ان الاستدلال بانتفاء العلم من كل
وجه باطل وايضا فان القدرة الذي تعلق العلم به وجب ان يكون مخلوقا للعبد وعندنا
العلم بالفعل من كل وجه غير شرط بل العلم باصل وجوده شرط كونه فاعلا وهو لم يتقدمه
الجواب انا انشانا هذا الدليل لبيان استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة بل لنفي
كون العبد خالقا لافعاله التي يثاب ويعاقب عليها اذ لو كان خالقا لدل الاحكام في
فعله على علمه لكن لم يدل فلم يكن خالقا او لانه لو كان خالقا لكان عالما بخلقه من كل وجه

لكنه ليس

لكنه ليس عالما به من كل وجه فليس بخالق له بل لو جرد لا لهذا النظر فلا يلزمنا تقديما
لاحاطة به من كل وجه فان انتفاء العلم اذا دل على انتفاء الخالقية لم يلزم ان يدل
وجود العلم على ثبوت الخالقية بل هو عكس الدليل والدليل لا ينعكس ولو قصدنا
لبيان الاستحالة صغنا الدليل صياغة اخرى فقلنا لو كان الفعل منتسبا الى العبد
ابداعا لوجب ان يكون في حال ابداعه عالما بجميع احواله ويستحيل من العبد الاحاطة
بجميع وجوه الفعل في حالة واحدة لامرين احدهما ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق
بمعلومين في حالة واحدة وذلك لحيلولة طريان الجهل على العالم باحد الوجهين فيؤدي الى
ان يكون عالما جاهلا بمعلوم واحد في حالة واحدة او يكون عالما من وجه جاهلا
من وجه والثاني ان وجوه المعلومات في العلم ينقسم الى ما يعلم ضرورة والى ما يعلم
نظرا فيحتاج حال الايجاد في تحصيل ذلك العلم الى النظر وهو اكتساب ثان وربما
يحتاج المعرفة الضروري والنظري من وجوه الاكتساب فيؤدي الى التسلسل حتى
لا يصل الى ايجاد الفعل المطلوب وعن هذا اللغز صار كثير من عقلاء الفلاسفة
على ان الايجاد لن يحصل الا بالعلم جملة لو تصور من الانسان العلم بوجوه الفعل كليا
وجزئيا وحالا ومكانا وزمانا وعددا وشكلا وعرضا وكلا الانفصال منه الايجاد والابداع
وعن هذا صار من قال ان علم الباري تعالى بذاته هو المبدع لوجود الفعل الاول ومن

ومن قوانين العلم الفعلي والعلم لله تعالى وانما يحتاج الانسان الى القدرة والارادة
والدواعي والادوات والآلات لان علمه يتصور ان يكون فعليا بل علومه كلها
انفعالية ولذلك اتفق المتكلمون باسرهم على ان العلم يتبع المعلوم فيتعلق به على ما
هو به ولا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وهذا هو سر الطريقة ونهايتها

اما الطريق الثاني في بيان استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للايجاد فهو ان نقول
لو صلحت لايجاد كل موجود من الجواهر والاعراض وذلك لان الوجود قضية واحدة يشمل
الموجودات وهي من حيث انها وجود لا يختلف فليس يفضل الجوهر العرض في الوجود
من حيث هو وجود بل من وجه اخر وهو القيام بالنفس او الحجمية والتحيز والاستغناء
عن المحل وعند الخصم هذه كلها صفات تابعة للحدوث وليست من آثار القدرة
واما الشيئية والعينية والجوهرية والعرضية فهي اسماء اجناس عنده ثابتة في
العدم وليست ايضا من آثار القدرة فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة الا
الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجهة الصلاحية في القدرة ايضا جهة واحدة
فلو صلحت لايجاد موجود ما لصلحت لايجاد كل موجود لكنها لا يصلح لايجاد بعض
الموجودات من الجواهر واكثر الاعراض فلم يصلح لايجاد موجود ما ومما يوضحه ان
الصلاحية لو اختلفت بالنسبة الى موجود وموجود لاختلفت بالنسبة الى قدرة

وقدرة حتى يقال يصلح قدرة زيد لحركة ولا يصلح قدرة عمرو لمثل تلك الحركة بل عند الخصم لما
شملت الحقيقة جميع قدر البشر استوت كلها في الصلاحية كذلك شملت حقيقة
الوجود جميع الموجودات فيجب ان تستوي في قبول اثر تلك الصلاحية بل يمكن ان
يقرر ان الصلاحية ليست تابعة لحقيقة القدرة بل هي مختلفة بالنسب ومن هذا
صلحت للايجاد عندهم ولم يصلح للاعادة اذ الاعادة ايجاد ثاني وصلحت لتحصيل العلم
ولم يصلح للغفلة عن ذلك العلم ومما يوضحه ان صلاحية القدرة لا تخلو من احد
امرين اما ان تثبت عموما فيجب ان لا تختلف بالنسبة الى موجود دون موجود كما
بينا واما ان تثبت خصوصا ولا دليل على التخصيص ببعض الموجودات دون البعض سوى
جريان العادة بما اقتضاه من افعال المنسوبة الى العباد وسنبين ان ذلك على اي وجه ينسب
وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلا على حصر صلاحية القدرة فيها دون سائر الموجودات
تجويزا او امكانا فان قيل الستم اوجبتم تعلق القدرة الحادثة لبعض الموجودات دون
بعض وسميتم نفس التعلق كسبا فما ذكرتموه في التعلق والكسب من التخصيص فهو جوابنا
في الايجاد من التخصيص ومن العجب انكم تنكرون اثبات تاثير القدرة الحادثة وتثبتون
التعلق فلا وجه ثم عموم التعلق حتى يتعلق بكل موجود قديم او حادث جوهر او عرض
فان خصصتم التعلق مع اثبات نفي التاثير ولا يبعد وانما تخصيص التعلق مع اثبات التاثير

والجواب قلنا قد اثبتنا القدرة الحادثة وتعلقها بالمقدور ولم نثبت عموم التعلق ولا لزمنا
ذلك اذ لم نعين جهة التاثير بالوجود والحدوث وانتم عينتم جهة التاثير بالوجود والوجود
من حيث هو وجود قضية عامة فلزمكم عموم التعلق والتاثير في كل موجود واستحال على العالم
حصر صلاحية القدرة في بعض الموجودات دون البعض ولم يثبت شيخنا ابو الحسن للقدرة
الحادثة صلاحية اصلا لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود فلم يلزمه التعميم والتخصيص
واما القاضي ابو بكر فقد اثبت لها اثرا ما كما سنذكره ولكنه نفى جهة الوجود عن التاثير فيه
فلم يلزمه التعميم قال القاضي الانسان يحس من نفسه تفرقة ضرورية بين حركة الضرورة ومن
الاختيار مثل حركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين من حيث الحركة لانهما
حركتان متماثلتان بل الى زائد على كونهما حركة وهو كون احديهما مقدورة مرادة وكون
الثانية غير مقدورة مرادة ثم لا يخلو الامر من احد حالين اما ان يقال تعلقت القدرة باحدهما
تعلق العلم من غير تاثير اصلا فيؤدي ذلك الى نفي التفرقة فان نفي التاثير كنفي التعلق فيما
يرجع الى ذاتي الحركتين والانسان يجد التفرقة فيهما وبينهما لا في امر زائد على وجودهما واحوالهما
وجودهما واما ان يقال تعلقت القدرة باحدهما تعلق تاثير ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما
ان يرجع التاثير الى الوجود والحدوث واما ان يرجع الى صفة من صفات الوجود والاول باطل
بما ذكرناه انه لو اثر في الوجود لاثر في كل موجود فيتعين انه يرجع التاثير الى صفة اخرى هي

حال زائدة على الوجود قال وعند الخصم قادرية الباري تعالى لم تؤثر الا في حال هو الوجود لانه اثبت
في العدم سائر صفات الاجناس من الشيئية والجوهرية والعرضية والكونية واللونية التي
اخص الصفات من الحركة والسكون والسوادية والبياضية فلم يبق سوى حال واحدة هي
الحدوث فليأخذ مني في قدرة العبد قال من اصحابه انك اثبت حالا مجهولا لا يدرى
ما هي اذ لا اسم لها ولا معنى قال لا بل هي معلومة بالدليل والتقسيم الذي ارشدنا اليه كما
بينا فان لم يتيسر لي عبارة عنها باسم خاص لها فيضر في ذلك انا اثبتنا وجوها واعتبارات
للفعل الواحد واضفنا كل وجه الى صفة اثرت فيه مثل الوقوع فانه من اثار القدرة والتخصيص
ببعض الجائزات فانه من اثار الارادة والاحكام فانه من دلائل العلم وعند الخصم كون الفعل واجبا
او ندبا او حلالا او حراما او حسنا او قبيحا صفات زائدة على وجوده بعضها ذاتية للفعل
وبعضها من اثار الفعل لا الارادة وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون الجوهر
متحيزا وقابلا للعرض فاذا جاز عنده اثبات صفات هي احوال او وجوه واعتبارات
زائدة على الوجود لا يتعلق بها القادرية وهي معقولة مفهومة فكيف يستبعد مني اثبات
اثر القدرة الحادثة معقول مفهوم ومن اراد تعيين ذلك الوجه الذي سماه حالا واثبته اثرا
فطريقه ان تجعل الحركة مثلا اسم جنس تشمل انواعا اما صناعيا او اسم نوع يتمايز بالعلم
والاولى نعم فان الحركات تنقسم الى اقسام فمنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول ومنها ما هو صناعة

باليد وينقسم كل قسم الى اصناف فكما ان حركة اليد كتابة وكونها حيا غير متمايزان وهذا التمايز
راجع الى حالة في احدى الحركتين تميزت بها عن الثانية مع اشتراكهما في كونها حركة فكذلك الحركة
الضرورية والحركة الاختيارية فينضاف الى العبد تلك الحالة كسبا او فعلا ويشتق له منها
اسم خاص كقيام وقعود وقائم وقاعد وكتب وقال وكاتب وقائل ثم اذا اتصل به امر ووقع
ذلك على وفاق له سمي عبادة وطاعة واذا اتصل به نهي ووقع على خلاف الامر سمي جريمة
ومعصية ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل بالثواب او العقاب كما قال
الخصم ان الفعل يقابل بالثواب او العقاب لا من حيث انه موجود بل من حيث انه حسن او
قبيح والحسن والقبح حالتان زائدتان على كونه فعلا وكونه موجودا وهو ابعد من العدل والقاضي
اقرب فانه اضاف الى العبد ما لم يقابل بثواب او عقاب وقابل الثواب والعقاب
ما لم يكن من اثار قدرته والقاضي عين الجهة التي هي عنده تقابل بالجزاء فاثبتها فعلا
للعبد وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل ومما
يوضح طريقة القاضي انه ما خالف الاصحاب تلك المخالفة البعيدة ان الفعل ذو جهات
عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والعرضية واللونية
وكونه حركة او سكونا وكون الحركة كتابة او قولا وليس للفعل بذاته شيء من هذه الوجوه
بل هي كلها مستفادة من الفاعل والذي للمريد اثره هو الامكان فقط فاما وجوده

فمستفا

فمستفاد من موجده على الوجه الذي هو به وهو اتم الوجوه واما كونه كتابة او قولا فمستفاد
من كاتبه وقائله وهو اخص الوجوه فتميز الوجهان تميزا عقليا لا حسيا وتغاير المتعلقان
تغايرا يسمى احدهما خلقا وابداعا وهو نسبة اعم الوجوه الى صفة لها اعم التعلق
ويسمى الثاني كسبا وفعلا وهو نسبة اخص الوجوه الى صفة لها اخص من التعلق فهو
من حيث وجوده يحتاج الى موجد ومن حيث الكتبة والقول يحتاج الى كاتب قائل
والموجد لا يتغير في ذاته او صفته بوجود الموجد ولا يشترط كونه عالما بجميع جهات الفعل و
المكتسب يتغير في ذاته وصفته بحصول الكسب ولا يشترط كونه عالما بجميع جهات الفعل بل
اخر وهو ان يقول جلت القدرة الازلية عن ان تكون لها صلاحية مخصوصة على وجوه
من الفعل مخصوصة وقصرت القدرة الحادثة عن ان تكون لها صلاحية عامة شاملة لجميع
وجوه الفعل وذلك ان صلاحية القدرة الحادثة لم تشمل جميع الموجودات لا في نفس
فلو تصلح لايجاد الجواهر وكل الاعراض بل هي مقصورة على حركات مخصوصة بخلاف قدرة
الباري تعالى فانها عامة التعلق فيجب ان يكون متعلقها الوجود في كل موجود لانه عام
فاذا لم يجز ان يضاف اخص الاوصاف الى قدرة الباري تعالى لانه يؤدي الى القصور في
الصلاحية كذلك يجوز ان يضاف اعم الاوصاف الى القدرة الحادثة لانه يؤدي
الى الكمال في الصلاحية فاذن ذلك الكمال مسلوب عن القدرة الالهية ولا هذا الكمال

٢ مقصورة ٢

ثابت للقدرة الحادثة فيتم النظر فيه لانه خلاص فلا يجوز ان يضاف الى الموجد ما يضاف
الى المكتسب حتى لا يقال هو الكاتب القائل القاعد القائم ولا يجوز ان يضاف الى المكتسب
ما يضاف الى الموجد حتى لا يقال هو الموجد المبدع الخالق الرازق ومن هذا كان الجواب
الانقض عن التمييز بين الخلق والكسب ان الخلق هو الموجود بايجاد الموجد ويلزمه حكم وشرط
اما الحكم فان لا يتغير الموجد بالايجاد فيكتسب صفة ولا يكتسب عنه صفة واما الشرط
فان يكون عالما به من كل وجه والكسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه حكم وشرط
اما الحكم فان تغير المكتسب بالكسب فيكتسب صفة ويكتسب عنه صفة واما الشرط
فان يكون عالما ببعض وجوه الفعل او بقبوله يلزمه التغير ولا يشترط العلم به من كل وجه
وهذا تحقيق ما قال الاستاذ ابو اسحق ان كل فعل وقع على التعاون كان كسبا للمستعين
وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به وحقيقة
الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به وهذا ايضا شرح ما قال الاستاذ ابو بكر
ابن فورك ان الكسب هو ان يتعلق القدرة الحادثة على وجه ما وان لم يتعلق به من جميع
الوجوه والخلق هو انشاء العين وايجاده من العدم فلو فرق بين قولهما وقول القاضي الا
ما سماه وجها واعتبارا سماه القاضي صفة وحالا ومن هذا ابو الحسن حيث لم يثبت للقدرة
الحادثة اثرا اصلا غير اعتقاد تيسر الفعل عند سلامة الالات وحدوث الاستطاعة

والقدرة

والقدرة والكل من الله تعالى وعند امام الحرمين حيث اثبت للقدرة الحادثة اثرا هو الوجود
غير انه لم يثبت للعبد استقلالا بالايجاد ما لم يستند الى سبب آخر ثم يتسلسل الاسباب
في سلسلة الترقي الى الباري تعالى وهو الخالق المبدع المستقل بابداعه من غير احتياج الى سبب
وانما سلك فيه مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتاثيرات الوسايط
الاعلى في الاقوى الادنى وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر والجبر لازم على التسلسل
الاسباب اذ كل مادة تستعد لصورة خاصة والصور كلها فائضة على المواد من واهب
الصور جبرا حتى الاختيار على المختار جبر والقدرة على القادر جبر وحصول الافعال
العباد عند التفات الى الاسباب جبر وترتيب الجزاء على الافعال جبر وهو كالمرض يحصل
عند سوء المزاج وكالسلامة عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند تجربة العقل عن الغفلات
وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل فالوسايط معدات لا موجدات والمرجح الطبيعي
الامكان في ذاته استحال ان يكون موجدا على الحقيقة كما بينا **اما شبه المعتزلة**
فتنحصر في مسلكين احدهما من مدارك العقل على حسب الدواعي والصوارف فاذا
اراد الحركة تحرك واذا اراد السكون سكن ومن انكر ذلك فقد جحد الضرورة فلولا
صلاحية القدرة الحادثة للايجاد لما اراد لما احس من نفسه ذلك قالوا وانتم لا تفصلتم
على احساس النفس فرقا بين حركتي الضرورة والاختيار ولم يحمل الحال على احد الامرين الا

يرجع الى نفس الحركتين من حيث ان احديهما واقعة بقدرته والثانية واقعة بقدرة غيره
واما ان يرجع الى صفة في القادر من حيث انه قادر على احديهما غير قادر على الثانية واذا كان
قادرا فلا بد من تأثير ما له في مقدوره ويجب ان يتعين له اثر في الوجود لان حصول الفعل
بالوجود لا بصفة اخرى يفارق الوجود وما سميتموه كسبا فغير معقول فان الكسب اما ان يكون
موجودا او ليس بشيء فلا تأثير والكد وما قالوا من قولهم اثبات قدرة لا تأثير لها كنفي القدرة
فان تعلقها بالمقدور يكون كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الانسان تفرقة بين حركتين في
ان احديهما معلومة والثانية مجهولة ويجد التفرقة بينهما في ان احديهما مقدورة والثانية
غير مقدورة قلنا وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع بل هو نفس المتنازع فيه ودعوى
الضرورة فيه غير مستقيم لمخالفتنا اياكم في ذلك ولا يناقضه عليكم طردا وعكسا فان افعال النائم
والساهي والغافل لم يقع على حسب الدواعي وهي غير منسوبة الى العباد نسبة الايجاد بخلقهم
وكثير من الاغراض وقع على حسب الدواعي وهي غير منسوبة الى العباد نسبة الايجاد الا اتفاقا
كالالوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي تحصل بالمزج والحرارة والرطوبة واليبوسة عند
تقريب الاجرام بعضها من البعض والشبع عند الطعام والري عند الشرب والفهم عقيب
الافهام الى غير ذلك من كل ما اجرى الله تعالى العادة به فلا دعوى الضرورة صحيحة
ولا الدليل مطرد وانتم مدفوعون الى ايراد حجة على نفس ما تنازعنا فيه وهو اثبات تأثير

او لم يكن شيئا فان كان شيئا موجودا فقد سلمتم ان التأثير في الوجود وان لم يكن موجودا صح صح

القدرة

القدرة الحادثة في الوجود من حيث هو وجود وما ذكرتموه من التفرقة بين الحركتين اما
الوجدان فمسلم لكن لم قلتم انها راجعة الى ان احديهما موجودة بالقدرة الحادثة فانا
قد بينا انها راجعة الى احد امرين اما الى صفة في المحل واما الى حالة في الحركة فصلناها
احسن تفصيل وبالجملة الايجاد غير محسوس ولا مدرك باحساس النفس ضرورة وقد
وجدنا التفرقة بين الحركتين والحالتين رجعا وردا الى غير الوجود الذي من اثبت
العدم شيئا عندكم ما به التفرقة الا العرضية واللونية والحركية في انها بالقدرة
الحادثة فانها صفات نفسية ثابتة في العدم ولا الى الاحتياج الى المحل فانها من الصفات
التابعة للحدوث فكذلك نحن لا نردها الا الى الوجود فانها من اثار القدرة الازلية وقد ردها
الى ما انتم تقابلون به الثواب والعقاب حيث يطلق التكليف على المقدور والمقدور على
الجزاء والداعي والصارف ايضا يتوجه الى تلك الجهة فان الانسان لا يجد في نفسه
داعية الايجاد ويجد داعية القيام والقعود والحركة والسكون والمدح والذم ومثله
هيئات تحصل في الافعال وراء الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فان شئت
سميتها احوالا وان شئت وجوها واعتبارات وبالجملة لا يبرح كونها متعلقة عن درجة
الاختصاص ببعض الجائزات الذي هو من اثر الارادة والاحكام والاتقان الذي هو
من اثر العلم وكون الصيغة امرا ونهيا ووعدا ووعيدا بالارادة والكسب الذي فهمنا

الى ذلك عموم تعلق قدرة الباري تعالى او قادريته واشد عليها اعم صفات الفعل وخصوص
صلاحية القدرة الحادثة واشد عليها اخص صفات الفعل فان الفعل كان مقدورا للباري
تعالى قبل تعلق القدرة الحادثة اي هي على حقيقة الامكان صلاحية والقدرة على حقيقة
الايجاد صلاحية ونفس تعلق القدرة الحادثة لم يخرج الصلاحية عن حقيقتها فيجب ان
تبقى على ما كانت قبل ثم يضاف الى كل واحد من المتعلقين ما هو لايق به فالوجود من
حيث وجود اما خير محض واما لا شر فيه ولا خير انتسب الى الله تعالى ابداعا وخلقا
الكسب المنقسم الى خير وشر انتسب الى العبد فعلا والمثال له في الحس محل قابلين خالق بلا
مقدور بين قادرين من جهتين مختلفتين او مقدور بين متباينين لا يضاف الى احد
القادرين ما يضاف الى الثاني ثم نقول نحن نعكس عليكم الدليل فنقول ان الحركات ليس محل قدر
العباد بوقوع اكثرها على خلاف الدواعي والقصود فان الانسان اذا اراد تحريك يده في جهة
مخصوصة على حد مضبوط عدده مثلا وتحريك اصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير
انحراف عن الجهة المخصوصة وكذلك لو رمى سهما وقصد ان يصيب فيخطئ او رمى حجرا فاصاب
موضعا فاراد ان يصيب ثانيا في الرمي لم يتات له ذلك ويستمر ذلك في جميع الصناعات
المبنية على الاسباب فان الاستناد ولا انحراف فيها مرتب على حركات اليد ولا انسان قاصد
القدرة عن تدبيرها على حسب الداعية فاذا وجدنا الدواعي ولم نجد الثاني ووجدنا الثاني ولم

نجد الدواعي علمنا ان اختلاف احوال الحركات دال على ان لها مصدرا اخر سوى دواعي الانسان
وصوارفه وعمدة مذهبهم ان القدرة على الشي قدرة على مثله وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة
الاولى تحدث باحداثه لكان قادرا على مثلها او على ضدها مثل ما قدر على الاولى ولكانت الحركات
لا تختلف اصلا عند اجتماع الدواعي **والاشكال الثاني لهم في اثبات الفعل**
ايجادا قولهم التكليف متوجه على العبد بافعل ولا تفعل فلو لم يخل الحال من احد امرين اما ان لا يخص
من العبد فعل اصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ومع كونه سفها يكون عبثا ايضا فان الطلب
افعل يا من لا يفعل وايضا فان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب
منه واذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب وايضا فان الوعد والوعيد مقرونان بالتكليف
الجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد
والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت و
لم تفعل فيكون لك الثواب او العقاب على ما لم تفعل وهذا من اقبح قضايا الحس فضلا عن
قضايا العقل الصحيح ولا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين خطاب الجماد ولا فصل
بين التسخير والتعجيز وبين التكليف والطلب قالوا ومن التكليف الشرعي اليس المتعلق في
مثال الفعل المحسوس بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهي واحالة الخير والشر الى المختار
وطلب الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازاة على ذلك ومن انكر ذلك فقد

مزيع عن حد العقل خروج عنا به ولا يناظر الا بالفعل مناظرة السوفسطائية فيشتم ويلطم
فان غضب بالشتم ويألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بان من راى من العالم
شيئا ما افعالا ما والا فبالم غضب منه وبحال الفعل عليه وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بان من
راى من العالم فعلا يوجب الجزاء والمكافات **والجواب عن ذلك** من وجهين احدهما
الالزامات على موجب مذهبهم والثاني التحقيق على موجب مذهبنا اما الاول فنقول عينتم الناما
المكلف به وما المطلوب بالتكليف فان اجمال القول بان التكليف متوجه على العبد ليس
يغني في تقرير اثر القدرة الحادثة وتعيينه فان قلتم المطلوب والمكلف به هو الوجود من حيث هو
وجود فذلك فعل الشارع وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود من حيث هو وجود لا
يختلف فيكون قبيحا وحسنا ومنهيا عنه ومامورا به ومن المعلوم ان المطلوب بالتكليف
مختلف الجهة فمنه ما هو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح به ومنه ما هو واجب تركه ويعاقب
على فعله ويذم عليه فان قلتم المكلف به هو جهة الوجود يستحق المدح والذم عليه فهو مسلم و
ذلك الوجه ليس يندرج تحت القدرة عندكم بل هو صفة تابعة للحدوث فاذا هو مكلف به
حقيقة لم يندرج تحت القدرة وما اندرج لم يكن مكلفا به فسقط الاحتجاج بالتكليف فان
قيل القدرة وهو وجود الفعل لا اثر له من ذلك الوجه المكلف به المقصود بالخطاب قيل وما
يغنيكم هذا الجواب فان التكليف لو كان مشعرا بتاثير القدرة في الوجود كان المكلف به هو

الوجود

الوجود من حيث هو وجود لا غير لكان تقدير الخطاب اوجد الحركة التي اذا وجدت ينسبها كونها
حسنا او عبادة وصلاة وقربة فاذا هو مقصود بالخطاب غير موجود بايجاده فيعود الالزام عكسا
عليكم افعل يا من لا يفعل وليت شعري اي فرق بين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف
ولا يندرج تحت قدرة غيره وبين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف من جهة ما كلف به
واندرج تحت قدرة غيره من جهة ما لم يكلف به الى ان القضيتان لو عرضنا على محك العقل
كانت الاولى اشبه بالجبر فهم قدرية من حيث اضافوا الحدوث والوجود الى قدرة العبد
احداثا وايجادا وخلقا وجبرية من حيث لم يضيفوا الجهة التي كلف بها العبد الى قدرته
اكتسابا وفعلا كما قيل الحق يا اي عينيه شئت ثم يلزمهم الاعراض التي اتفقوا على انها حاصلة
بايجاد الباري تعالى وقد ورد الخطاب بتحصيلها او تركها وتوجه الثواب والعقاب عليها وهي ايضا
ما يتفاخر في الناس ويتبادلون مثل الالوان والطعوم واستعمال الادوية والسموم والجراحات
المزهقة للروح والفهم عقيب الافهام والشبع عقيب الطعام الى غير ذلك فان هذه كلها حاصلة
بايجاد الباري تعالى وقد ورد الخطاب بتحصيلها عقيب اسباب يباشرها العبد وجوبا او
ان الخطاب يتوجه بتحصيل اعيانها مقصودا ولذلك يعاقب على قتل ويمدح على قتال ومن
المعلوم ان من استاجر صباغا ليبيض ثوبه فسود غرم ومن قتل انسانا بالسم استوجب القود
ومن احرق ثوبا او اغرق سفينة او فتح شفاحة هلك فيه او خرب دارا وجب على ذلك

فمن وجه فيه التكليف غير ما اندرج تحت القدرة وما اندرج تحت القدرة غير مورد
التكليف **واما الجواب عن السؤال من حيث التحقيق** انا قد بينا وجه الارتباط
بالقدرة الحادثة وهو جهة او حال للفعل ومثل ما اثبتموه القدرية الا انهم يقولون ان العبد ما
يثاب بفعل الخالق عندكم فلينظر الى الخطاب بافعل ولا تفعل اخوطب اوجد ولا توجد ام خوطب
اعبد الله ولا تشرك فجهة العبادة اخص وصف للفعل صار عبادة بالامر وذلك الوجه حاصل
بتحصيل العبد مضاف الى القدرة فليس لكم اضافة اخرى نعتقدها وهي مثل ما اعتقدتموه
تابعا فالوجود عندنا كالتابع عندكم او كالحال الذي كان ثابتا في العدم عندكم والفرق بيننا
انا جعلنا الوجود متبوعا واصلا وقلنا هو عبارة عن الذات والعين واضفنا الى الباري تعالى
وجميع ما يلزم من الصفات واضفنا الى العبد ما لا يجوز اضافته الى الله تعالى حيث لا يقال
اطاع وعصى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى ولا يتغير صفاته بافعاله ولا يعزب عنه
ذرة من خلقه بخلاف ما يضاف الى العبد فانه يشتق له من وصف واسم من كل فعل باشره ويتغير
ذاته وصفاته بافعاله ولا يحيط علما بجميع وجوه اكتسابه واعماله وهذا هو معنى ما قاله الاستاذ
ابو اسحق رضي الله عنه ان العبد فاعل بمعين **واما على طريقة ابي الحسن** حيث لم يثبت
للقدرة اثرا فالجواب عن هذه الالزامات مشكل غير انه يثبت تمكنا وتأتيا يحسه الانسان
من نفسه وذلك يرجع الى سلامة البنية واعتدال المزاج بحكم جريان العادة ان العبد مهما

هم بفعل

هم بفعل وانه مع على ام خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي
يحدثه فيه فيتصف به العبد من خصائصه وذلك هو مورد التكليف واحساسه بذلك
كاحساسه بالصفات الثابتة للحدوث عندكم وان لم يكن هي من اثر القدرة الحادثة
وتمام وضوح الجواب غاية الايضاح ان التكليف كان من بافعل ولا تفعل قد ورد باستعانة
بالله تعالى في نفس المكلف به كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وكقوله ربنا ولا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وسواء كانت الهداية نفسها هي المسؤولة بالدعاء او الثبات
عليها هو المسؤول فلا شك ان العبد لو كان مستقلا باثباتها لقدرته مستبدا
بالثبات عليها كان مستغنيا عن هذه الاستعانة ثم الله تعالى يمن على عباده بان
هداهم للايمان وتحقيق ذلك من غير حيد عن الانصاف ان العبد كما يحس من نفسه
التمكن من الفعل ويميل الثاني يحس من نفسه الافتقار والاحتياج الى معين في كل
ما يتصرف ويتكلف ويجد في استطاعته فقدان الاستقلال والاستبداد بالفعل
في كل ما يأخذ ويدع ويقدم ويؤخر من تصرفات فكره نظرا او استدلالا وفي حركات
لسانه قيلا وقالا وفي ترددات بدنه يمينا وشمالا وفي جنس الاقتدار على النظر وتحصيل
الاقتدار على العلم بعد حصول النظر فانه لو اراد ان لا يحصل له تمكن من ذلك ولو
اراد ان يغفل عن ذلك بعد حصوله لم يتمكن منه ويحس من نفسه تحريك لسانه

بالحروف ولو اراد ان يبدل الاصابع ويغير الاصوات لم يتمكن من ذلك ويحس بحركات
يده وانامله ولو اراد ان يحرك جزءاً واحداً من غير تحريك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك
وعند الخصم القدرة صالحة للاضداد والامثال وهي متشابهة في القادرين والعبد مستقل
بالايجاد والاختراع وليس الى الباري من هذه الافعال الا خلق القدرة فحسب واشتراط
البنية من اضعف ما يتصور فالحق في المسئلة تسليم التمكن والتأتي والاستطاعة على
الفعل على وجه ينسب الى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته واثبات
الافتقار والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبداد فيتجه في التكليف مورد الخطاب
فعلاً واستعانة وتصادف في الجزاء مقابلة وتفضلاً والله اعلم بالصواب

القاعدة الثالثة في التوحيد

يشتمل هذه المسئلة على ذكر الوحدانية ومعنى الواحد قال اصحابنا الواحد هو الشيء الذي
لا يصح انقسامه اي لا يقبل ذاته القسمة بوجه ولا يقبل الشركة بوجه فالباري تعالى واحد
في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له وقد اتفق الكل
على انفراده بافعاله فلنتم الكلام على انفراده بذاته وصفاته وقالت الفلاسفة واجب الوجود
بذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء كمية او اجزاء حد قولية ولا اجزاء ذات فعلية وجودية او وهمية
الوجود لن ينقسم الا واحد من كل وجه فلا يتصور ولا يتحقق موجودان كل واحد منهما واجب

بذاته

بذاته ومن هذا نفوا الصفات وان اطلقوها عليه فبمعنى اخر كما ذكرنا ووافقهم المعتزلة في ذلك
غير انهم في التفصيل مختلفون وستقرر لاثبات الصفات مسئلة ونذكر المذهبين فيها ونحن
المسئلة مقصورة على استحالة وجود الهين يثبت لكل واحد منهما من خصايص الالهية
ما ثبت للثاني ولست اعرف صاحب مقالة صار الى مثل هذا المذهب لان الثنوية وان
صاروا الى اثبات قديمين لم يثبتوا لاحدهما ما ثبت للثاني من كل وجه والفلاسفة
وان قضوا بكون العقل والنفس ازليين وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا للعلل
خصايص العلل كيف واحدهما علة والثاني معلول والصابية وان اثبتوا كون الروحانيات
والهياكل ازلية مدبرة لهذا العالم وسموها اربابا والهة فلم يثبتوا فيها خصايص
الاسباب ودليل التمانع في القرآن مدرج على من يثبت خالقين دون الله تعالى قال الله تعالى
اذاً لذهب كل اله بما خلق وعن هذا صار ابو الحسن الى ان اخص وصف الاله هو القدرة
على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره ومن اثبت فيه شركة فقد اثبت الهين فدليلنا على استحالة
وجود الهين انا اذا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا واحداً يريد تحريكه ومن الثاني
ارادة تسكينه في حالة واحدة لم يخل الحال من احد امور ثلاثة اما ان ينفذ ارادتهما فيؤدي
الى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك من المستحيلات واما ان لا تنفذ
ارادتاهما فيؤدي الى العجز والقصور في الالهية كل واحد بينهما وخلو المحل عن الضدين وذلك

ايضا بين ان مستحيل او اما ان ينفذ ارادة احدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوبا على ارادته
ممنوعا عن فعله مضطرا فاسد الالهية وفيه بطلان الالهية قال الله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
وكذلك لو فرضنا توارد الاقتدار والارادة على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس الايجاد
وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك واما ان ينفرد احدهما بالايجاد فيكون المنفرد هو الاله
والثاني مغلوبا مقهورا وكذلك لو فرضنا فعلين متباينين حتى يذهب كل اله بما خلق فيكون
استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقارا اليه لان نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء
الزام قهر وغلبة على الثاني ولنزد هذا بيانا وشرحا فان التمانع في الفعل ان اوجب استحالة
الهين فالتمانع في الاستغناء بالذات ادل على استحالة الهين فنقول لو قدرنا الهين لاستغنى
كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه فخرج المستغنى عنه عن كمال الاستغناء فان المستغنى على
الاطلاق من يستغنى به ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما مستغنى عنه فيكون مفتقرا
فاما من درجة الاستغناء المطلق فلن يتصور اذن الهان مستغنيان على الاطلاق
والله الغنى وانتم الفقراء ونقول لو قدرنا الهين فاما ان يكونا مختلفين في الصفات الذاتية
او متماثلين والمختلفان يستحيل ان يكونا الهين لان الصفة الذاتية التي بها تقدس الاله
عن غيره اذا كانا مختلفين فيها كان الذي اتصف بها هو الاله والمخالف ليس باله واما
ان يكونا متماثلين في الصفات الذاتية من كل وجه فالمتماثلان ليس يتميز احدهما عن الثاني

بالحقيقة

بالحقيقة والخاصية فان حقيقتهما واحدة بل ان تميز بزائدة على الحقيقة مثل المحل او المكان
او الزمان وكل ذلك ينافي الالهية اليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز احدهما عن
الثاني بحقيقة السوادية بل باختلاف المحل او اختلاف الزمان وكذلك الجوهران فدل
ذلك على ان التماثل في الالهية لن يتصور بوجه ليس كمثله شيء اشارة الى هذا المعنى
ونقول من المعلوم ان الطريق الى اثبات الصانع هو الدليل بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه
والافعال التي شاهدناها دلت عليه من جهة جواز وجودها وامكانها في ذاتها او
لجوازها قضية واحدة يدل على الصانع من حيث انها ترددت بين الوجود والعدم فلما ترجح
جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح وليس في نفس الجواز ودرجته ما يدل على مرجحين
كل واحد منهما مستقل بالترجيح فانه لو لم يستقل بالترجيح لم يكن الها وانما يرجح جانب الوجود
لا تمام ارادة التخصيص بالوجود ولا ارادة علم انه هو المرجح فلو قدرنا مرجحا اخر وشاركه في الترجيح
بطل الاستقلال ولو لم يكن علمه وارادته وقدرته بان يكون هو المرجح وان لم يكن يشاركه في الترجيح
كان متعطلا لم يكن علمه وارادته وقدرته ايضا بان يكون هو المرجح بل يكون علمه متعلقا بترجيح
غيره وارادته كذلك واذ التعلق علمه بان يكون غيره هو المرجح كان محالا ان يكون هو المرجح
فان خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك ارادته تمنيا وتشهيا من غيره حتى يخصص لا قصدا او
ترجيحا وتخصيصا منه فقد تطرق النقص الى الكل منه ومن صفاته بل كان منفعلا في جميع ذلك

الى غيره والفقر ينافي الالهية وهذه الطريقة تعضد طريقة الاستغناء وهي احسن ما ذكر في
هذه المسئلة **سؤال على دليل التمانع** في فعلين مختلفين فان قيل الاختلاف الذي
قدرتموه في ارادة التحريك من احدهما وارادة التسكين من الاخر غير متصور فان الارادة تتبع العلم
والعلم يتبع المعلوم فاذا كان المعلوم هو الحركة فمن ضرورة ان يكون المراد هو الحركة وتقدير الاختلاف
في العلم غير متصور فتقدير الاختلاف في الارادة ايضا غير متصور ومبنى دلالة التمانع على
تحقيق الاختلاف او تقديره وذلك غير جائز فبطل التمسك بها قال الاصحاب الحركة والسكون
من جملة الجائزات جملة اذ ليس في وجود كل واحد منهما واذا كانت القدرة صالحة وتقدير الاختلاف
في الارادة متصورا عقلا فنحن نجعل القدرة كالمحقق فان ما يلزم من التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام
لون او عرض اخر بذاته تعالى نازل منزلة التحقيق في الاستحالة وليس العلم يخرج الجائز عن قضية
الجواز فان خلاف المعلوم جائز الوجود جنسا واقول اذا علم احدهما تحريكه بارادته وقدرته فيعلم
الثاني تحريكه بارادة نفسه وقدرته ام يعلم تحريكه بارادة غيره وقدرته فان علم ذلك موجودا بارادته
وقدرته فيكون العلم جهلا وان علم موجودا بارادة غيره وقدرته فيكون الغير الحاكم عالما
مريدا قادرا ويكون الثاني متعطلا لم يوجد له الا علم متعلق بفعل غيره فقط واما ارادته الفعل
غيره وقدرته على فعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود او ناقص الثبوت فان اخص وصف الارادة
ما يتاتى به التخصيص واخص وصف القدرة ما يتاتى به الايجاد والابداع وهما اذا تعلقتا بفعل

الغير

الغير خرجتا عن اخص حقيقتهما ففي تعطيلهما عن الفعل بعد جواز الفعل ابطال حقيقتهما والحق انا
قلنا ان معنى فاعلية البارئ تعالى انه لما علم وجود شيء في وقت مخصوص او تقدير وقت اراده
على مقتضى علمه واوجده بقدرته على مقتضى ارادته من غير ان يتغير في ذاته او صفة من صفاته
من علم وارادة وقدرة فيشبه ان يقال انه لزم كونه ضرورة لكنا لا نطلق هذا اللفظ ملاحظة
منا الى جانب الارادة والقدرة حتى لا يلزمنا الايجاب بالذات وذلك ينافي الكمال فنحن اثبتنا
الجواز في الجائزات بقضية عقلية ضرورية وعرفنا استناد وجود الموجودات الى عالم
قادر مريد لضرورة الاحتياج في الجائزات فان قدرنا الهين على الكمال في الاقتدار ولا استناد ما للفعل
ولا بد له والتساوي في صفات الذات وصفات الفعل حتى يكون كل واحد منهما الها مطلقا بعد
بقدرته وارادته وعلمه وقع التمانع في الفعل وان قدرناهما على تسليم احدهما الثاني في جميع
ما استقل به كان المسلم عبدا والمسلم له الها حقا وان كان كل واحد منهما مستقلا في بعض
مسلما في بعض كان كل واحد منهما محتاجا من وجه غنيا من وجه قاصرا من حيث الفعل
كاملا من حيث القوة فلا يكون الهين بل عاجزين محتاجين الى كامل من كل وجه فاذا لا يتصور في
الفعل تقدير موجدين على كمال الاستقلال ولا في التجويز العقلي تقدير قادرين على التساوي
في كمال الاقتدار ولا مريدين ولا عالمين على التماثل في كمال الارادة والعلم بل لا ذاتين متساويتين
من جميع الوجوه من غير ان يختص احدهما عن الثانية اما باشارة اليه هنا وهناك او محل مميز او

مكان معين او زمان مقدم او مؤخر او بفعل خاص واثر يدل على اختيار الصانع وتباين المظاهر
ولهذا قيل ان الواحد مدلول الفعل فلو فرض ثان وثالث لتكافؤا من حيث العدد ولقد اشتهر
هذه الطريقة من لم يدل على غيرها او امكن تقديرها من وجهين احدهما ان الفعل قد دل على
وجود صانع للعالم عالم مريد قادر فان قدر ثان فلا يخلو اما ان يكون له دليل خاص على وجوده
وتجويزه عقلا بان يقال لا دليل على وجوده ولا دليل على انتفائه فان كان له دليل بان يخلق
عالما آخر غير العالم المعين فيؤدي الى قصور في الالهين جميعا كما بينا وان جوز ذلك فيجب ان
يكون عالما بان يخلق مريدا الان يخلق قادرا على ان يخلق فيجب ان يخلق واذا لم يخلق دل انه
لم يرد واذا لم يرد علم ان لا يخلق والا له يجب علم بان يخلق ويريد ان يخلق حتى يكون مثلا
للاول فان ما ليس بمثل له فليس باله والوجه الثاني في تقرير التكافؤ ان الامر لا يخلو اما ان
يقف في عدد معلوم فيستدعي الاقتصار على عدد مخصوص مقتضيا لحاصر فان الكمية من
حيث العدد كالكمية من حيث المساحة اليس لو كان واحدا ذا حجم وعظم متشكل اقتضى
متشكلا لكن لما ان كان ذا مقدار وعدد اقتضى مقدرا وان لم يقف في عدد معلوم اقتضى
اعدادا غير متناهية محصورة في الوجود غير مترتبة وذلك محال وبالجملة لا دليل عليه عقلا
فيجوز وجوده تقدير عقلي والتجويز عقلا المقدر ذهنا اليس بالبرهان فلا نغفل عن هذه الدقيقة
والفرق في المعقولات بين تقدير المحال لفظا او فرضا وبين تجويزه عقلا او عقدا واعلم ان

التقدير

التقدير المذكور في الكتاب فرض محال لفظا لكنه يبين بطلانه عقلا سؤال على وجه دلالة الفعل
فان قيل لما رأينا في الموجودات خيرا وشرا ونظاما وفسادا ووجه دلالة الخير يخالف وجه دلالة
الشر بل وجود الخير يدل على مريد الخير ووجود الشر يدل على مريد الشر ومريد الخير على الاطلاق
لا يكون مريدا للشر على الاطلاق كما ان مريد الخير في فعل مخصوص لا يكون مريد الشر في ذلك
الفعل بعينه فاختلاف وجه دلالة الفعل دل على اختلاف الفاعلين بالتضاد وكما انكم
استدللتم بانه لو كان فيهما الهة لفسدت السموات والارض فنحن نستدل بفساد فيهما خيرا و
شرا على الهين اثنين جواب على قاعدة التكليف قال المحققون منهم وجه دلالة الفعل
على الفاعل هو الجواز والامكان وترجح جانب الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيرا
كان او شرا فالوجود من حيث هو وجود خير كلها ويقال لا خير فيه ولا شر والفعل من حيث
وجوده ينتسب الى الفاعل لا من حيث هو خير او شر والفاعل مريد الوجود من حيث هو
وجود لا من حيث هو خير او شر بل الخير والشر اما امران اضافيان بان يكون شيء خيرا
بالاضافة الى شيء شرا بالاضافة الى شيء واما امران شرعيان فيرجع الحسن والقبح
الخير والشر فيه الى القول السابع افعل لا تفعل وهذا هو جواب عن قول المعتزلة
حيث قالوا في ارادة الكائنات انه لو كان مريدا للشر لكان شريرا فان الشر لم ينسب
اليه الا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه فهو مريد للوجود بعينه

انه على صفة يتأتى منه التخصيص بالوجود دون العدم وببعض الجائزات دون البعض فلم يكن
في الحقيقة سوى الخير وقول الثنوية كالمانوية انا صادفنا في الموجودات خيرا وشرا متمايزين فقد
صادفنا في الموجودات خيرا وشرا مختلطين فان عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض
هو عالم الشياطين وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهلا اثبتم ثالثا ينسب اليه الممتزج
فان الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كان المفرد عليه فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة
على ثالث لكن فلما الخير والشر لم يختلف بالامتزاج بل انهما واحد كذلك الفعل لم يختلف في الوجود
فان دلالة الوجود واحد وقد سلكت الفلاسفة الالهيون طريقة اخرى في الوحدانية
واجابوا عن هذا الى العلم بعينهم فاما طريقتهم فقالوا قد شهد العقل الصريح بان الوجود ينقسم
الى ما يكون واجبا في ذاته والى ما يكون ممكنا في ذاته وكل ممكن فانه يترجح جانب منه على جانب
بمرجح فاما ان يذهب الممكنات الى غير النهاية او يقف على واجب بذاته غير ممكن لكنها لو ذهبت
الى غير النهاية لما وجدت اذ كان توقف كل ممكن على سبق وجود مرجحه وذلك محال فلا بد
ان يقف على واجب بذاته ثم الواجب بذاته لا يجوز ان يكون لذاته مبادي يجتمع منها وجوب الوجود
لا اجزاء كمية ولا كالمادة والصورة ولا كالجنس والفصل فان المبادي يجب ان تكون متقدمة
على ذات واجب الوجود ويكون واجبا بها لا بذاته وقد فرضنا الواجب لذاته فهذا خلف
فلو قدر اثنان واجب الوجود اشتركا في كون كل واحد منهما واجب الوجود فلا بد ان ينفصل

احدهما

احدهما عن الثاني بفصل يخصه فيكون وجوب الوجود مشتركا فيه وهو ذاتي لهما فيكون
جنسا وما يخص احدهما دون الثاني فصلا ويكون ذاته متركبا منهما ويجب ان يكون الجزء
متقدما بالذات على ذاته فيكون متأخرا عنهما بالذات فيكون واجبا بهما لا بنفسه وذاته
فهو خلف فاذن نوع واجب الوجود سواء اطلق اطلاقا او خصص تخصيصا لا يجوز ان
يكون الا واحدا اوجوده وجوبه ووجوبه حقيقته وحقيقته وحدته ووحدته تخصصه في عينه
وغيران يتباين وجوبه عن وجوده ووجوده عن ماهيته وحقيقته ومن هذا نفوا صفات
الباري تعالى زائدة على الذات كما سيأتي تفصيل ذلك في مسئلة الصفات ثم خرجوا
دلالة الخير والشر بل وقوع الشر في الوجود على مذهبهم بان قالوا الشر لا معنى له الا عدم وجود
او عدم كمال وجود والعدم يدخل في القضاء بالعرض لا بالذات بل القصد الاول في الابداع ان يكون
وجود هو خير محض او يكون وجود لا يتحقق حصوله الا على ان يتبعه شر اما وجود الشر المحض
فهو مستحيل بل الوجود الذي اكثره شر كذلك فلا وجود وجود يتبعه شر قليل الكثير شر او وجوده
فالشر داخل في الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة له على مدلول اذ لا حقيقة لوجوده كما بينا
وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في اثبات الالهيين كما سلكناه ولهم فيه ذلك حيث
جوزوا اختلافا في ارادة الباري وارادة العبد واختلافا في الفعل لا تمانعا وسلك
الكعبي طريقا آخر فقال لو قدرنا قائمين بانفسهما ويتميز احدهما عن الثاني بزمان او مكان

وجود ثم القسمة العقلية ان يكون صح

او حيز ولا يكون لاحدهما حقيقة وخاصية يمتاز احدهما عن الثاني بها فهو مستحيل عقلاً
والخصم ربما يقول هو نفس النزاع عبرت عنه تعبيراً وصيرته دليلاً فان جماعة من العقلاء
صاروا الى اثبات جواهر عقلية من عقول مجردة ونفوس مجردة قائمات بانفسها تمتاز
بعضها عن بعض بخواص وحقائق ولم يمنع العقل ثبوتهما ومن اراد ان يسلك
هذه الطريقة فلا بد وان يزيد فيها شروطاً حتى يتحقق الاستدلال ويتضح الحق

القاعدة الرابعة في ابطال التشبيه

مذهب اهل الحق ان الله تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها
بوجه من الوجوه المشابهة والمماثلة ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فليس الباري
تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان وجهة ولا في زمان ومدة ولا قابل للاعراض ولا
محل الحوادث وصارت الغالية من الشيعة الى نوعين تشبيه احدهما تشبيه الخالق بالخلق فقالت
المغيرية والبيانية والهشامية ومن تابعهم انه ذو صورة مثل صورة الانسان ونسج على منوالهم
جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق آدم
على صورة الرحمن وفي رواية على صورته والنوع الثاني تشبيه الخلق بالخالق فقالت هؤلاء من الغالية
وجماعة اخرى ان شخصاً من الاشخاص اله او فيه جزء من الاله او ان الاله تعالى عن قولهم متشخص
بشر تجسماً على امثال النصارى والحلولية في كل العصر ومن الكرامية من صار الى انه جوهر جسم

واطبقوا

واطبقوا على انه في جهة فوق وانه محل الحوادث قالوا اذا خلق الباري جوهراً احدث في ذاته
ارادة حدوثه وربما احترزوا عن لفظ الاحداث فقالوا احدث ارادة حدوثه وكاف ٢ الاطلاق صح
ونونه واذا كان المحدث مسموعاً احدث السمع واذا كان مبصراً احدث البصر فحدث له
خمس من الصفات الحادثة بكل محدث احدثه وربما احترزوا عن لفظ الحلول والمحل وابوا
الاتصاف بالحوادث وفرقوا بين المشيئة والارادة فقالوا المشيئة قديمة والارادة حادثة ولكن
فرقوا بين التكوين والمكون والاحداث والمحدث والخلق والمخلوق فالخلق حادث في ذاته
والمخلوق مباين وكذلك التكوين عبارة عن قوله كن والقول قائم بذاته والمكون مباين وكذلك
كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارة منتظمة من حروف واصوات عند بعضهم ومن
حروف مجردة عند البعض فهو حادث ليس بقديم ولا محدث واحالوا قيام الحادث من الصفات
في ذاته ولم يطلقوا لفظ المتقدم والمتأخر على الحروف والكلمات واجتهد محمد بن هيصم
منهم في كل مسئلة من مسائل التشبيه حتى رد الخلاف فيها الا ما يسوغ ان يذكر فلا يتبعه غير
مسئلة محل الحوادث فانه تركها على الشكل الاول بعلم صاحبه ابي عبد الله الكرام ولنا
دليل شامل يعم ابطال مذهب المشبهة جملة ولكل فرقة من طوائفهم حجة خاصة ونقض على
الانفراد فنبتدئ بالاعم ونقول المتقدر بالاشكال والصور والمتغير بالحوادث والحيز
دليل الحدوث فلو كان الباري تعالى متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد

فغاية تخصصاً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً اذ العقل يقتضي بصريحه ان لا وجد
في تجويز العقل متساويين فان قلتم ان كل ما يقدره العقل لا يجوز ان يكون مخصوصاً بقدر
آخر واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة وما اقرب يستدعي مخصصاً ومن العلوم الذي
لا مراء فيه ان ذاتاً لم يكن موصوفاً بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه
والتغير دليل الحدوث فانا لم نستدل على حدوث الكائنات الا بالتغير الطارئ عليها وبالجملة
فالتغير يستدعي مغيراً خارجاً عن ذات المتغير والتقدير يستدعي مقدراً فان قيل
بم تنكرون على من يقول ان القدر الذي اختص به نهاية وحداً واجب له لذاته فلا يحتاج
الى مخصص والمقادير التي في الخلق انما احتاجت الى مقدر لانها جائزة وذلك لان الجواز
في الجائزات انما يعرف بتقدير القدرة عليها فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها
واحتاج الجواز الى مرجح واذا لم يكن فوق الباري تعالى قادر يقدر عليه لم يكن اضافة الجواز اليه
واثبات الاحتياج له الستم اتفقتم على ان الصفات ثمانية افهي واجبة له على هذا العدد
ام جائز ان يوجد صفة اخرى فان قلتم يجب الانحصار في هذا العدد كذلك نقول الاختصاص
بالحد المذكور واجب له اذ لا فرق بين مقداره في الصفات عدداً ومقداره في الذات حداً
وان قلتم جائز ان يوجد صفة اخرى فالموجب للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج
الى مخصص الجواب قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف شاهداً

سؤال اصحاب الصور

وغائباً في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء المخصص فانا لو قدرنا ما شاهدناه من المقدار بعينه
في الشاهد تطرق الجواز العقلي اليه واختصاصه به دون مقدار آخر استدعى المخصص
وتطرق الجواز الى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بديهة العقل
ضرورة حتى صار كثير من العقلاء الى ان العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي
معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات ولما
تقدير القدرة عليها انما يحتاج اليه في ترجيح احد الجانبين على الثاني لا في تصور نفس الجواز
وهذه نكتة قد اغفلها كثير من اصحاب الكلام واما الصفات وانحصارها في ثمانية فقد
اختلف جواب الاصحاب عنه بوجوه منها انهم منعوا الاطلاق لفظ العدد عليها فضلاً
عن الثمانية وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على ان الفاعل قادر وباختصاصه ببعض الجائزات على
انه مريد وباحكامه على انه عالم وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة وورد في الشرع اطلاق
العلم والقدرة والارادة فلو وجد دليل سوى ما دل العقل عليه او ورد في الشرع اطلاقه
قلنا اقتصرنا على ذلك فلو سئل هل يجوز ان تكون له صفة اخرى اختلف الجواب عنه
فقيل لا يتطرق اليه الجواز فانا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي بل بدليل الفعل
والفعل ما دل الا على هذه الصفات وقيل يجوز عقلاً الا ان الشرع لم يرد به فنتوقف
في ذلك ولا يضر الاعتقاد اذ لم يرد به تكليف فينسب الى المكلف تقصير ومنها انهم قالوا

في ذلك بين الصفات الذاتية التي لا يعلم منها حقيقة الشيء وبين المقادير العرضية التي
لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء فان الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة الى
الفاعل بل هي له لا من غير سبب والمقادير المختلفة تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بان جعله له
بسبب ومنها انهم لو وجدنا صفة زائدة على الصفات الثمانية لم يخل الحال فيها اما ان
تكون صفة مدح وكمال او صفة ذم ونقصان فان كان صفة كمال فهذا جهة في النقص
وقد اتصف الباري تعالى بصفات الكمال من كل وجه وان كانت صفة نقصان فهو منزه عنه
واجب واذ بطل القسمان تعين انه لا يجوز ان يتصف بصفة زائدة على الصفات الذاتية
ويترتب على ما ذكرناه انه هل يجوز ان يكون للباري تعالى اخص وصف لا نذكره وفرق
بين هذا السؤال والسؤال الاول فان السائل الاول يسأل هل يجوز ان يزيد صفاته
على الثمانية والسائل الثاني يسأل هل له اخص وصف به تميز عن المخلوقات واختلف
جواب الاصحاب عنه ايضا فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه
بذاته وصفاته تميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث ان ذاته لا حد لها ولا مكان
ولا يقبل الانقسام فعلا ووهما بخلاف ذوات المخلوقات وصفاته غير متناهية في التعلق
بالمتعلقات فلو كان الغرض ان يتحقق اخص وصف به يقع التمييز فقد وقع التمييز بما ذكرنا
ولا اخص سوى ما عرفناه وقال بعضهم بل له اخص وصف في الالهية لا نذكره وذلك ان

كل شيئين

كل شيئين اما حقيقتان معقولتان فانما يتمايزان باخص وصفيهما او جميع ما ذكرناه من ان لا حد
ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي التعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات
نفي والنفي لا يميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة اثبات بها يقع التمييز ولا تقع
الحقيقة اسماء ثم اذا ثبت اخص الوصف فهل يجوز ان يدرك فقال امام الحرمين قدس
الله روحه لا يجوز ان يدرك اصلا وقال بعضهم يجوز ان يدرك وقال ضرار بن
عمرو يدرك ذلك عند الرؤية بحاسة سادسة ونفس المسألة من مجازات المتكلمين
وتصور الاخص من مجازات العقول فان قيل اذا اتفق موجودان قائمان بانفسهما مجتمعان
لا يكون احدهما بحيث الثاني كالعرض في الجوهر فالضرورة ان يكون اما متجاورين او متباينين
وعلى الوجهين جميعا يجب ان يكون كل واحد منهما بجهة من الثاني وبها عبر واضع هذا البحث
فان الباري تعالى لا يخلو اما ان يكون داخلا في العالم او خارجا عن العالم وكان الدخول
بالذات يقتضي مجاورة ومماسة والخروج بالذات يستدعي مباينة وجهة وربما
ذكر الملحد تشكيكا على سبيل الالزام فقالوا اتفقنا على ان للباري تعالى ذاتا وصفات
ومن المعلوم ان الصفات لا يكون كل واحدة منها بحيث الثانية ولا متحازة عنها بجهة فان
القائم بالغير لا يقبل التحيز بل هي كلها قائمة بذاته بحيث ذاته فقد تحقق تميز بين
الذات والصفات راجع الى ان الذات لها حيث حتى يكون الصفات بحيث هي والصفات لا

سؤال اصحاب الجهة

حيث لها فلا يكون الذات بحيث هي وما قبل الحيثية بالنسبة الى الصفات فلو قلنا قائم
بذاته بذات آخر فرضنا وقدرنا انه لا يكون بحيث هو حتى يتحقق فرق بين الصفات التي
هي بحيث هو وبين ذلك القائم بذاته الذي ليس بحيث هو فيثبت له جهة ما ينحاز بها
عنه ويقدر السمع بان تلك الجهة هي جهة فوق قال الله تعالى وهو القاهر فوق عباده
فاثبتنا الجهة عقلا واثبتنا الفوقية سمعا واستنطاء النص الوارد فيه معنى وهو كون
الفوق اشرف الجهات والتوقي بكمال الصمد ولهذا تعلقت القلوب بالسماء ورفعت
الايدي اليها وبه تلك عليه شهادة الزهاد واليها كان معراج سيد الانبياء صلى الله
عليه **الجواب** ثلثا هذه الشبهات كلها ناشئة من اشتراك في لفظ القائم بالنفس
فان عندنا يطلق هذا اللفظ في حق الباري تعالى بمعنى انه مستغن على الاطلاق او بمعنى
انه مستغن عن المحل والحيز جميعا ويطلق على الجواهر بمعنى انها مستغنية عن المحل فقط فالمستغني
على الاطلاق في مقابلة الاحتياج على الاطلاق والمستغني عن المحل والحيز في مقابلة المحتاج
الى المحل والمحتاج الى الحيز فلينقل العبارة الى هذه الجهة حتى يتبين انكم جعلتم نفس النزاع
دليلا متمسكين باشتراك في العبارة دون المعنى ونقول قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز
ومحتاجا الى الحيز فيجب ان يكونا اما متجاورين او متباينين محال تقديره فان التجاور والتباين
من لوازم التحيز في المتحيزات فالمستغني عن التحيز كيف يكون اما متجاورا او متباينا بل كون نحو

القائمان

القائمان اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين متحركين او ساكنين قبل الاجتماع والافتراق
من لوازم التحيز والمحدود ولا حيز له تعالى ولا حد فلا اجتماع ولا افتراق بل اذا فسر
عن المجاورة والمباينة لم يتحقق منه لا نفس الاجتماع والافتراق ولا مجاورا او مباينا فقد
تناهى ذاتا والتناهي اذا اختص بقدر استدعى مخصصا وكذلك الجواب عن الدخول
والخروج فانا نقول ليس بداخل في العالم ولا خارج لان الدخول والخروج من لوازم
المتحيزات والمحدودات وهذا لا يطلقان على الاعراض وهما كالاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وساير الاعراض التي تختص بالاجسام التي لا حيز فيها ولو قيل هو
داخل في العالم بمعنى العلم والقدرة وخارج عن العالم بمعنى التقديس والتنزيه كان
معنى صحيحا وكما ورد في التنزيل وهو القاهر فوق عباده فقد ورد وهو معكم اين كنتم
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فاني قريب بل الايات الدالة على القرب اكثر واوفر
الدالة على بعد الفوق كما ورد وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
والمتخيل من نفسه وجوده وجودا امكانيا طلب له جهة ما وانحيازا عن العالم بمتناهية
او غير متناهية كالذي من تخيل وجوده زمانيا طلب له مدة ما وتقدما على العالم بازمنة
متناهية او غير متناهية وكلا التخيلين باطلان فهو الاول والآخر اذ ليس وجوده
وجودا زمانيا والظاهر والباطن اذ ليس وجوده وجودا امكانيا **واما الشك الثاني**

الذي اوردوه على سبيل الالزام وهو الاتفاق بين الكرامية والصفاتية ان ذاتا وصفات
والصفات قائمة بالذات وليست كل صفة بحيث الثانية بل هي بحيث الذات قيل
من اثبت الصفات الازلية قائمة بذات الباري تعالى ليس يعني بالقيام ما عنيتم كل
الطلق انها بحيث هو كما اطلقتم بل يعني بالقيام وصف الباري تعالى بها والوصف من حيث
هو وصف لا يقتضي ان يكون الموصوف متحيزا وجهة عن الوصف والصفة فان كثيرا من
المعاني ما يوصف ولا يقتضي ان يكون الموصوف متحيزا وجهة ثم الحكم الوصف بانه معنى حكما
وحالا فهو معنى آخر والا فمجرد الوصف والصفة من حيث هو وصف لا يقتضي ذلك ثم اطلاق
لفظ الحيث ايضا قد اتسع حتى يقال هذا العرض من حيث هو موجب له حكم ومن حيث هو
عرض له حكم وليس يعني باطلاق لفظ الحيث الا الاعتبار العقلي والوجود العقلية والحاصل
في هذه المسئلة ان الالفاظ الواردة وهي كلها مشتركة وهي لفظ القيام بالذات والقيام
بالغير ولفظ الدخول والخروج ولفظ الحيث والجهة والجملة فليعلم ان جهات الاجسام من
احكام النهايات في الاجسام حتى لو قدر مقدر جسما غير متناه بالفعل لم يكن للجهات
معنى فلا يكون فوق وسفل ويمين ويسار وقدام وخلف ولذلك يتحقق الاشارة اليها
والذي لها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى واذا كانت الاجسام كرية فيكون تحدد
الجهات على سبيل المحيط والمحاط والفوق والسفل فيها على سبيل المركز والمحيط فان قدر

العالم

العالم كري الشكل اما تقديرا وجد عليه حقيقة واما تقديرا يجوز ان يوجد عليه
تصويرا وقيل ان الباري تعالى بجهة من العالم فيكون ذلك محيطا بكل العالم ولا يخلو
عن ذات طرف من جهات الفوق وعندهم فوق العالم باسره فهو خلف ويلزم ان يكون
فوقا بالنسبة الى من هو على الارض على موازاة القطب الشمالي وتحتا بالنسبة الى من
هو عليها على موازاة القطب الجنوبي بل يكون بعض منه فوقا وبعض منه تحتا وذلك محال
واما تعلق القلوب بالسماء ورفع الايدي اليها والمعراج اليها فانما لتعلق الرؤوس بالارض
ووضع الايدي عليها والنزول اليها بل العرش قبلة الدعاء والارض مسجد الصلوة والكعبة
وجهة الوجه وموضع السجود قبلة العين واقرب ما يكون العبد من الرب تعالى اذا كان في
السجود واسجد واقترب ومما اوجب التشبيه قيام الحوادث بذات الباري تعالى — مسئلة محل الحوادث
وقد ذهبت الكرامية الى جواز ذلك ومن مذهبهم ان ما يحدث من المحدثات فانما يحدث
باحداث الباري تعالى والاحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من ارادة التخصيص
الفعل بالوجود ومن اقوال مرتبة من حروف مثل قوله كن واما ساير الاقوال كالاخبار
عن الامور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد
والوعيد والاحكام والاوامر والنواهي والتسمعات للمسموعات والتبصرات
للمبصرات فيحدث في ذاته بقدرة الازلية وليست هي من الاحداث في شيء انما

الاحداث والخلق على مذهب اكثرهم قول وارادة والقول صوتان هما حرفان وعلى طريقة محمد
ابن الهيصم الاحداث ارادة وايثار وذلك مشروط بالقول شرعا وجوز بعضهم تعلق احداث
واحد بمحلين اذا كانا من جنس واحد واكثرهم على ان لكل محدث احداثا فيجتمع في ذاته لكل
محدث خمس صفات ارادة وكاف ونون وتسمع وتبصر وقد اثبتوا مشية قديمة تتعلق
بالحادث والحدث والاحداث والخلق ثم قالوا هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى
انما هو خالق بها الشيئة لا بخلق مريد به بل بذاته لا بارادة قابل بقابليته وهي واجبة البقاء
ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاته **وللمتكلمين عليهم طريقان في الكلام**
احدهما البرهان والثاني المناقضة والالزام اما البرهان فنقول لو قامت الحوادث بذات
البارى تعالى لاتصف بها بعد ان لم يتصف ولو اتصف لتغير والتغير دليل الحدوث فانه
لا بد من مغير وتحقيق التغير اولى ان معنى قيام الاعراض بمحالها كونها اوصافا لها
كالعلم اذا قام بجوهر وصف الجوهر بانه عالم وكذلك ساير المعاني والاعراض وليس ذلك
كالوصف بكون الذات خالقا فانا على مذهب من لم يفرق بين الخلق والمخلوق فنقول
المخلوق لا يقوم بذات الخالق والخلق قايم بذاته تعالى عندكم فيجب ان يكون وصفا له
لذلك بخلاف الارادة فهو مريد بالارادة وقالوا هو قايل بقوله واذا تحقق كونه وصفا له بعد ان
لم يكن موصوفا به فقد تحقق التغير والتغير خروج الشي عما كان عليه ولا يتصور الا في

بطلان

بطلان صفة وتجدد صفة فانه اذا كان خاليا عن صفات ثم اعتراه صفات فقد تغير
عما كان عليه وليس للخصم اعتراض على هذه الطريقة الا منع الاتصاف او منع التغير في ذلك
اثباتهما ولكنه وضع لنفسه اصطلاحا في احكام المعاني القائمة بالغير وميز بين حكم العلم
والقدرة وهو العالمية والقادرية وبين حكم القول والارادة وهو القائلية والمريدية وبين
حكم الحركة والسكون القائمين بالجسم وهو المتحركية والساكنية وان كان هذا التمييز غير
معقول عقلا فان اتصاف المحل بالاوصاف الحادثة واتصاف الذات بالاوصاف
من حيث انها صفات وموصوفات ليس تختلف ولا تاثير للقدم والحدوث فيها اصلا
فانه ان كان الوصف راجعا الى القول واللسان فلا تختلف الحال بين وصف ووصف
وان كان الوصف راجعا الى حقيقة في الموصوف يعبر عنها اللسان الواصف فلا تختلف الحال
بين حقيقة وحقيقة في المعنى اذا قام بذات او بمحل صار به وصفا وصفة لم يرجع حكم اليه
برهان اخر اوضح مما سبق وهو ان كل حادث فمحتاج الى الاحداث من حيث انه كان
في نفسه وباعتباره ما بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود على العدم احتاج
الى مرجح بالضرورة ثم ذلك المرجح اذا كان حادثا احتاج الى مرجح اخر ويتسلسل القول فيه
الى ما لا نهاية له في جهة الاحتياج لا تختلف الحال فيها بين حادث في ذاته تعالى وبين
محدث يباين ذاته فانه انما احتاج لجهة تردده بين طرفي جواز الوجود والعدم لا

لجهة التباين وغير التباين وهذا قاطع لا اعتراض عليه ونقول ان نص وجود حادث لا
باحداث فاما ان يقال يحدث ذلك الحادث بنفسه او بقدرة ومشية قديمة فان
قيل حدث بنفسه فقد باهت العقل الصريح لفساد حكمه ان كل ما لم يكن فكان
احتاج الى محدث مكون وان قيل حدث بقدرته ومشيته فقد ناقضوا قضية العقل
فان ذلك الحادث اذا جاز ان يحدث بالقدرة فلم لا يجوز ان يحدث المحدثات كلها
بقدرته ومشيته اذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث وبين المحدث من حيث انه لم يكن فكان
والفرق بينهما من حيث اللغة ان احدهما لازم والثاني متعدي لا ينهض فرقا من حيث
العقل فانا اذا قلنا قام زيد وقعد وجاء وذهب كان الحكم لازما والقعود والقيام والمجيء
والذهاب فعله ومفعوله كما هو فعله والعقل لا يفرق بين فعل الانسان شيئا في نفسه
وبين فعله في غيره على مذهب من قال به ومن قال ان الفعل لا يباين محل القدرة فلم يفرق
فيه بين الفعل وبين المفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسئلة الا بامر لغوي ولفظ
اصطلاحي وقد الزم عليه الفلسفي الزاما لا محيص له عنه فقال ان ذاته لم يحدث فيه شيء
ثم حدث فلها قبل الحدوث استعداد القبول وصلاحية وقوة ثم حدث فيه القبول
تبدل الاستعداد بالوجوب والصلاحية بالحصول والقوة بالفعل فيلزم ان يكون في ذاته
معنى ما بالقوة ثم معنى ما بالفعل وذلك بعينه هو الهيولى والصورة وقد اثبتوا للباري تعالى

قبل

قبل خلق العالم خصايص الهيولى وهي طبايع عدمية فان الاستعداد والصلاحية عدم
شيء من شانه ان يكون شيئا وواجب الوجود لذاته منزه عن طبيعة الامكان والعدم
الذان هما منبعا الهيولى وانما طريق الالزام عليهم فيها ان قالوا قول الله تعالى وارادته من جنس
قولنا وارادتنا لفعلنا وارادته مفعولات مثل العالم بما فيه من السموات والارض
فيلزم ان يحصل بقولنا وارادتنا مثل ذلك فان قوله كن كاف ونون من جنس اقوالنا
ونحن نقول واراده من جنس ارادتنا بغير فرق فان قيل انما حصل قوله بمباشرة قدرته
ومشيته القديمة وقولنا لم يحصل بها وقوله في ذاته وقوله لا في غيره وقد قصد به التكوين
لا بغيره قيل ان كان هذا فرقا فلم يكن قوله اذا من جنس قولنا بل الحق ان القول اذا حدث
بعد ان لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد ان لم يكن وان لم يكن لاضافته الى القدرة اثر بعد
الحدوث فانه انما اثر في حال لا انفصاله عن القدرة لا في حال تعلق القدرة به وانما اثر
القدرة في حصوله ذاته فقط لا في شيء اخر يحدث به وعن هذا لو احدث قولا لتقصر في شبهة
وقصد به التكوين لم يحصل به شيء فبطل قولهم انما قصد الاحداث به فبطل ما اعتمدوا به
حصل ان قوله لا ينبغي ان يوجد كقولنا او قولنا يوجد كقوله اذ لا فرق بين قوله وقوله في الحدوث
والاصوات والحروف والحلول ولا احتياج الى المحل بل قولنا اوكد فانه اذا قام بمحل اتصف
المحل به وتخصص له نسبته الى المحل وعندكم قول الباري تعالى قائم بمحل غيره ان يتصف به

الذات ولم يتحقق النسبة الى الذات لا بمجرد اضافته وقد انقطع حكمه عن القدرة القديمة
فانه انما يوجد بعد ان يحدث لا حال ان يحدث ومن الالزامات عليهم ان قولنا كن لا يخلو
اما ان يسبق احد الحرفين على الثاني او يتلازمان في الوجود فاما في حال الوجود او في
حال البقاء فان سبق احدهما وتلاه الثاني فاما ان بقي الاول او لم يبق فان بقي منه
لم يكن كن بل الاول سالم ينعدم لا يوجد الثاني حتى يكون مترتبا متعاقبا ولا فالكاف
مع النون موجودا لا ينقص اصلا وان لم يبق فقد انعدم وعندكم ما حل في ذاته تعالى لا
يجوز عليه العدم وان كانا يتلازمان في الوجود فقد وجدا معا جامع الثاني فليس الكاف
بالتقديم اولى من النون وكذلك كل حرف يجب ان يسبق حرفا في القول والتكلم حتى يكون
بترتبه وتعاقبه كلاما مسموعا ومن الالزامات اثبات اكوان حادثة مع الكون القديم
واثبات علوم حادثة مع العلم القديم كاثبات ارادات حادثة مع المشية القديمة وقد
ذكر المتقدمون في كتبهم اما شبه الكرامية قالوا سمع الباري تعالى ما لم يسمع قبله
ورأى ما لم ير قبله فيجب ان تحدث له سمع وبصر فقيل لهم انقولون انه لم يكن الله تعالى
سامعا للاصوات فصار سامعا ولا رائيا للمدركات ثم صار رائيا ولم يكن قائلا بالاوامر
والنواهي ثم صار قائلا ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده ثم صار مريدا
في الوقت الذي اوجده فيدل كل ذلك على تجدد وصف وصفة له وان لم تقولوا انه صار

سميعا

سميعا بصيرا مريدا فقد تناقض قولكم انه سمع ما لم يسمع ورأى ما لم ير واراد ما لم يرد
ثم الجواب فيقال قد جمعتم بين كلمتي نفي واثبات في قولكم لم يكن كذا فصار كذا
ولا النفي مسلم لكم ولا الاثبات على اصلكم مذهب لكم اما النفي فعلى اصلنا غير مسلم انه لم يكن
سميعا بصيرا بل هو سميع بصير ازلا وابدا كما هو عليم قدير ازلا وابدا وانما التجدد يرجع
الى المدركات كما يرجع التجدد الى المعلوم والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستويا على العرش
فصار مستويا ولم يكن جهة فوق فصار جهة فوق ولا اتفاق لم يحدث له صفة ثم بل التجدد
انما يرجع الى المدركات فنقول لم يكن المسموعات والمرئيات موجودة فسمع ورأى فوجدت
تعلق بها السمع والبصر فكان التعلق مشروطا بالوجود كالمتعلق ورب تعلق شرط
فيه الوجود والحيوة والعقل والبلوغ ثم عدم الشرط لم يقتض عدم التعلق واما
الاثبات فعلى اصلكم لم يوصف الباري تعالى بالحوادث في ذاته فكيف يصح عندكم
انه صار سميعا بصيرا وان التزمتم الاتصاف فقد سلمتم لنا المسئلة فان الاتصاف
بصفة لم يكن قبل صريح التغير والتغير دليل الحدوث ثم هذه الحوادث باقية على
مذهبكم والمتعلقات فانية واثبات صفة من الصفات المتعلقة يتأخر تعلقها
او متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشية اما اثبات صفة باقية يتقدم تعلقها
او متعلقها فهو مستحيل فان ارادة الارادة وجود العالم بارادة حادثة في ذاته وجد العالم

وبقي وفني وهو مريد ابد الدهر وقائل كن ابد الدهر لشيء قد تكون وفني وسامع الصوت
وحرف قد مضى وانقضى وبصير لجسم ولون قد انقرض في غابر الزمان ونقول هذه الحروف
التي اثبتموها هل هي حروف مجردة عن الاصوات ام حروف هي تقطيع اصوات فان اثبتموها حروفا
من غير اصوات فهي غير مسموعة ولا معقولة فان حقيقة الحرف هو تقطيع صوت والصوت
بالنسبة الى الحرف كالجنس بالنسبة الى النوع وكالعرض بالنسبة الى اللون وان اثبتوا حروفا
هي اصوات مقطعة فلا بد لها من اصطكاك اجرام حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام
كالجنس بالنسبة الى الصوت والحركة كالجنس بالنسبة الى الاصطكاك فلا بد من حركة حتى
يتحقق اصطكاك او تفكيك ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق صوت ولا بد من صوت حتى
يتحقق حرف ولا بد من حرف حتى يتحقق كلمة ولا بد من كلمة حتى يتحقق قول تام ولا بد من قول
تام حتى يتحقق قصة وحكاية فيلزم على ذلك ان يكون الباري تعالى جسما متحركا ذا اصطكاك
في اجزاء جسمه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد تخطى بعض الكرامية الى اثبات الجسمية
وقالوا نعني بها القيام بالنفس وذلك تلبيس على العقلاء والا فمذهب اساتذتهم مع اعتقاد
كونه محلا للحوادث قابلا للاعراض قائلا بالاصوات مستويا على العرش استقرارا مختصا
بجهة فوق مكانا واستعلاء وليس ينجيه عن هذه المخازي تزويرات ابن هيصم فليس
يريد بالجسمية القيام بالنفس وبالجهة الفوقية علاء وبالاستواء استيلاء وانما هي

امام مذهب لا يقبل الامام وابرام معتقد لا يقبل الا برام ولا احكام وكيف
استواء الظل والعود اعوج وكيف يستوي المذهب وصاحب المقالة اهوج

القاعدة الخامسة في ابطال التعطيل

قد قيل ان التعطيل ينصرف الى وجوه شتى منها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل
الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري تعالى عن الصفات الازلية الذاتية ومنها
تعطيل الباري تعالى عن الصفات الازلية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري تعالى
عن الصفات والاسماء ازلا ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت
عليه اما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم فلست اراها مقالة لاحد ولا اعرف عليها
صاحب مقالة الا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان في الازل
اجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت اتفاقا فحدث عنها العالم بشكله الذي
تراه ودارت الاكوار وتكررت الادوار وحدثت المركبات ولست ارى صاحب هذه
المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت
والاتفاق احترازا عن التعليل فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان
فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع
عليم قادر حكيم افي الله شك ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن

العزيز العليم ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال
السراء فلا شك انهم يلوذون اليه في حال الضراء دعوا الله مخلصين له الدين واذا مسكم
الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد
بمعرفة التوحيد ونفي الشريك امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاعلم انه لا اله
الا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل عليهم السلام وبين الخلق في التوحيد ذلكم بانه
اذا دعي الله وحده كفرتم واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة
واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا وقد سلك المتكلمون طريقا في
اثبات الصانع وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوائل طريقا آخر وهو
الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال
ضرورة وبديهة واما القرآن ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات
دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات
فيرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه اليه ولا يعرض عنه ويفزع اليه
في الشدائد والملمات فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب والحادث
الى المحدث وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه وتعالى في التنزيل على هذا المنهاج
امن يجيب المضطر اذا دعاه امن ينجيكم من ظلمات البر والبحر امن يرزقكم من السماء والارض

امن يبدؤ

امن يبدؤ الخلق ثم يعيده وعن هذا قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق العباد على
معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاجتيال
من الشيطان هو تسويله الاستغناء ونفي الاحتياج والرسل عليهم السلام مبعوثون لتذكير
وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين فانهم الباقون على اصل الفطرة وما كان
عليهم من سلطان فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر
او يخشى ومن رجع الى الله عز وجل قرب مسافته حيث رجع الى نفسه ادنى رجوع عرف
احتياجه اليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في احواله وانحائه ثم استبصر من آيات الآفاق الى
آيات الانفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه او لم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد عرفت الاشياء بربي وما عرفت ربي بالاشياء ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط
ومن تعلى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلائل واشهد ان العالم لم يتعطل
عن الصانع الحكيم القادر العليم تعالى وتقدس **واما تعطيل الصانع عن الصنع** فقد
ذهب اليه الدهرية القائلين بقدم العالم في الازل تعطيل الصانع عن الصنع وقد سبق
الرد عليهم بان الايجاد قد تحقق حيث نصب الايجاد وحيث لم ينصب لم يكن تعطيلا
وكان التعطيل ممتنع كذلك التعليل ممتنع وانه علة وجود العالم بوجوده وسيتم معتبرا
علة ومبدءا وموجبا وذلك يؤدي الى الرد على قائلين احدهما اثبت التناسخ بين العلة

لا ان الحكم بقدم العالم صح

والعلول وقد سبق تقريره والثاني ان العلة توجب معلولها بذاتها والقصد لا ولى وجود
العالم من لوازم وجوده لا بالقصد لاولى فان العالي لا يريد امرا لاجل السافل فبطل التعليل
ايضا وهذا من الالزامات المفحمة التي لا جواب عنها **واما تعطيل الباري تعالى**
عن الصفات الذاتية والثبوتية وعن الاسماء والاحكام فذلك مذهب الالهيين
من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز ان يكون لذاته
مبادي تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد سواء كانت كالمادة
والصورة او كانت على وجه آخر بان تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد
منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك لان كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه
ليس ذات الآخر ولا ذات المجتمع وانما تعينه واجبا بالذات فليس يقتضي معنى آخر سوى
وجوده وان وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته او اعتبارا او وجها غير
وجوده بل الصفات كلها اما اضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة العقل لا يقال لونه
خالق رازق واما سلبية كقولنا واحد اي ليس بمتكثر وعقل اي مجرد عن المادة
وقد يكون تركيبا من اضافة وسلب كقولنا حكيم مريد وسياتي شرح ذلك في مسألة
الصفات فالزم عليهم مناقضات منها انهم اطلقوا لفظ الوجود على الواجب لذاته
وعلى الواجب بغيره عموما وشمولا لا على سبيل الاشتراك ثم خصصوا احد الوجودين بالوجوب

والثاني

والثاني بالجواز ومن المعلوم ان الوجوب لم يدخل في معنى الوجود حتى يخصص الوجود فهو اذن
معنى آخر وراء الوجود والعينيات وان اتحدا في الخارج عن الذهن فقد تمايزا في العقل مثل
العرضية واللونية وليس يغني عن هذا الالزام قولهم اطلاق لفظ الوجود على الواجب لذاته
وعلى الممكن بالتشكيك او هو في احدهما اولى واول وفي الثاني لا اولى ولا اول اذ
الاولى ولا الاول فصل آخر تميز به احد الوجودين عن الثاني وذلك يؤكد الالزام ولا يدفعه
ومن الالزامات كونه مبدأ وعلة وعاقلا ومعقولا وعقلا فان اعتبار كونه واجب الوجود
لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة وابتداء كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلا
وعاقلا ومعقولا فان ساغ لكم الحكم بكثرة الاعتبارات ساغ للمتكلم اثبات الصفات
وتعطيله عن الصفات تعطيل عن الاعتبارات ومآل المصير صائر الى الاشرية وقدماء
الحكماء قالوا ان المبدع الاول انية ازلية وهو قبل الابداع لا يتم عليه الاسم فلسنا ندري
له اسما من نحو ذاته وانما اسماؤه من نحو آثاره وافاعيله والمبدع الذي ابدع ولا صورة
له عنده في الذات اي لا علم ولا معلوم وانما العلم والمعلوم في المعلول الاول الذي هو
العنصر فهو المعطل حقا ونقل عن بعضهم انهم قالوا هو هو ولا يقال موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا مريد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك
سائر الاسماء والصفات وينسب هذا المذهب الى الباطنية ولا شك ان ثبت

صانعا لم يكن لم يتدين بعبادته عنه ولم يذكر اسم له ثم الاشتراك في الاسامي ليس يوجب
اشتراكا في المعاني فهؤلاء احترزوا عن اطلاق لفظ الوجود عليه وما اشبهه من الاسماء
لاحد الامرين احدهما لاعتقادهم ان الاشتراك في الاسم يوجب اشتراكا في المعنى فيجوز
لم نسلم من ذلك التوجيه والثاني لاعتقادهم ان كل اسم من الاسامي التي نطلق عليه يقابله اسم
اخر يقابله التضاد مثل الوجود يقابله العدم والعالم يقابله الجاهل والقادر يقابله
العاجز فيتخلص لم ضده من ذلك الوجه فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجود وعلم وحي لكيلا
يقعوا في التشبيه والتعطيل ومن علم ان الاسامي المشتركة هي التي تختلف حقايقها بحيث
المعاني وان اسماء الله تعالى انما يتلقى من السمع وقد ورد السمع بانه تعالى عليم قدير حي
قيوم سميع بصير لطيف خبير وامر ان ندعوه عز وجل بها اعني باحسن الاسمين المتقابلين
كما قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون
ما كانوا يعملون لم يحترزوا وهذا الاحتراز الباطل ولا يتكلف بهذا التكليف الشارع
وقالت طائفة من الشيعة لا يجوز التعطيل من الاسماء الحسنى ولا يجوز التشبيه بالصفات
التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري تعالى الوجود وندعوه باحسن الاسماء مثل
القدير والعليم والسميع والبصير الى غير ذلك مما ورد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف
والصفة لان عليا رضي الله تعالى عنه كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف ولا

على حد

على نحو ولا يقلد بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف والذي اين الاين لا يقال
له اين لكنا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى انه يعطي الوجود وعالم وقادر
بمعنى انه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين حي بمعنى انه يحيي الموتى قيوم بمعنى انه يقيم
العالم سميع بصير اي انه خالق السمع والبصر وقد يقول انه عالم الذات او يعلم بل هو الله
العالمين بالذات والعالمين بالعلم وعلى هذا المنهاج يسلكون في اطلاق الاسامي وكان
الوجود عندهم يطلق على القديم والحادث بالاشتراك المحض وكذلك الواحد والعليم
والقدير ونسب الى محمد بن علي الباقر رضي الله عنهما انه قال هل سمي عالما الا لانه
وهب العلم للعالمين وهل سمي قادرا الا لانه وهب القدرة للقادرين وليس هذا
قولا بالتعطيل فانه لم يمتنع من اطلاق الاسامي والصفات كمن امتنع وقال ليس بموجود
ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز لكنه استدل بالقدرة في القادرين
على انه قادر وبالعلم في العالمين على انه عالم وبالحياة في الاحياء على انه حي قيوم
واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات بانها الذاتية او المعاني قائمة
بذاته لئلا يكون مشبها في خلو او لم يتركه العقل وخيال الوهمي وقد اجمع
السلف بل الائمة على ان ما دار في الوهم او خطر في الخيال والفهم فهو تعالى
خالقه ومبدعه ولا يحمل قول علي رضي الله عنه لا يوصف بوصف الا على هذا الذي ذكرناه والله اعلم

القاعدة السادسة في الاحوال

اعلم ان المتكلمين قد اختلفوا في الاحوال نفياً واثباتاً بعد ان احدث ابو هاشم الجبائي
رأيه فيها وما كانت المذكورة قبل الصلوة فاثبتها ابو هاشم ونفاها والده واثبتها القاضي
ابو بكر الباقلاني بعد تردد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه ابو هاشم ونفاها الشيخ
ابو الحسن الاشعري واصحابه وكان امام الحرمين ابو المعالي من المثبتين في الاول والنافين في اخر
الامر بنا ان نبين اولاً ما الحال التي تواردت عليها النفي والاثبات ثم ما مذهب المثبت فيها
وما مذهب النافي ثم نتكلم في ادلة الفريقين ثم نشير الى مصدر القولين وصوابهما من وجه
وخطاهما من وجه **اما بيان الحال ما هي** اعلم انه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها
بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال فانه يؤدي الى اثبات الحال للحال بل لها
ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم الى ما يعلل وما لا يعلل وما يعلل فهو احكام لمعان
قائمة بذوات وما لا يعلل فهي صفات ليست احكاما للمعاني اما الاول فكل حكم لعلة قائمة
بذات يشترط في ثبوتها الحيوة عند ابي هاشم ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً
لان كونه حياً عالماً معلل بالحيوة والعلم في الشاهد فيقوم الحيوة بمحل ويوجب كون المحل حياً
وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوتها الحيوة ويسمى هذه الاحكام احوالاً
وهي صفات زائدة على المعاني التي اوجبها وعند القاضي كل صفة لموجود لا يتصف بالوجود

فهو حال

فهو حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحيوة او لم يشترط ككون الحي حياً وعالماً
وقادراً وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً والاسود والابيض الى غير ذلك وكون الحي
في المتركبة اختلاف رأي وربما يطرد ذلك في الاكوان كلها ولما كانت البنية عنده
شرطا في المعاني التي تشترط في ثبوتها الحيوة كانت البنية باجزائها في حكم محل واحد فيتصف
بالحال وعند القاضي لا يوصف بالحال الا الجزء الذي قام به المعنى فقط واما القسم الثاني
فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً وكون
العرض عرضاً ولوناً وسواداً والضابط ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فانما يتميز
بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف به المختلفات فهو حال وهي الاخص
صفات الاجناس والانواع والاحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي اشياء
ولا توصف بصفة ما وعند الجبائي ليست هي معلومة على حيالها وانما تعلم مع الذوات واما
نفاة الاحوال فعندهم الاشياء تختلف وتتماثل بذواتها المعينة واما اسماء الاجناس
والانواع فيرجع عمومها الى الالفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه
ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات عقلية لا ترجع الى صفات هي احوال تختص بالذوات
وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال **اما ادلة الفريقين** قال المثبتون
العقل يقضي ضرورة ان السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية و

يفترقان في قضية وهي البياضية والسوادية فاين الاشتراك عين ما به الافتراق او غيره
والاول سفسطة والثاني تسليم المسئلة قال النافون السواد والبياض المعين فقط لا اشتراك
في شيء هو كالصفة لهما بل اشتراكهما في شيء هو كاللفظ الدال على الجنسية والنوعية فالعموم
والاشتراك فيه ليس يرجع الى صفة هي حال للبياض والسواد فان حالي العرضين يشتركان
في الحالية ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال فانه يؤدي الى التسلسل فالعموم كالعموم
والخصوص كالخصوص قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وانما
صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ونحن انما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الالفاظ
الوضعية ومن اعتقد ان العموم والخصوص يرجعان الى اللفظ المجرد فقد انكر الحد والعقلية
للاشياء والادلة القطعية على المدلولات والاشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجوهها
بطل القول بالقضايا العقلية وانحسم باب الاستدلال بشيء اولي حاصل على شيء مكتسب
مستحصل ومن لم يدرج في الادلة العقلية عموما عقليا لم يصل الى العلم بالمدلول قط ومن
لم يحقق في الحد شمولا لجميع المحدودات لم يصل الى العلم بالمحدود قال النافون الكلام
على المذهب ردا وقبولا [2] ونحن بالبديهة نعلم ان لا واسطة بين النفي والاثبات ولا بين
المعدوم والموجود وانتم اعتقدتم حالا لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض بالبديهة
ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فاطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم اطلاق لفظ الوجود

[2] بعد كون المذهب معقولا صح

فنفس

فنفس المذهب اذا لم يكن معقولا كيف يسمع عليه كلام ودليل ومن العجب ان ابن الجبائي
قال الحال لا توصف بكونها معلومة او مجهولة وغايته الاستدلال لاثبات العلم بوجود الشيء
فاذا لم يتصف لم يوجد ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه ثم قالوا
ما الفرق بين قولكم الاشتراك والافتراق قضية عقلية ان غيرتم بان الشيء الواحد يعلم من
وجه ويجهل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية تقديرية ولا تقتضي ذلك صفات
ثابتة للذوات وذلك كالنسب والاضافات مثل القرب والبعد في الجوهرين وان عنيتم
بذلك ان الشيء الواحد يحقق له صفة يشاركه فيها غيره وصفة تمايزه بها غيره فهو
نفس المتنازع فيه فان الشيء الواحد المعين لا شركة فيه بوجه والشيء المشترك العام
لا وجود له البتة وقولهم نفي الحال يؤدي الى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال
بالعكس اولى فان اثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم ولا توصف بالثبوت دون
الوجود حسم باب الحد والاستدلال فان غاية الناظر ان يتأتى في نظره بتقسيم داير بين
النفي والاثبات فينفي احدهما حتى يتعين الثاني ومثبت الحال قد اثبت واسطة بين الوجود
والعدم فلم يفد التقسيم والابطال علما ولا نتيجة النظر حصول معرفة اصلا ثم الحد والحقيقة
على اصل النفاة عبارتان عن معنى واحد فحد الشيء حقيقته وحقيقته ما اختص به
ذاته عن ساير الاشياء ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ولا

يفارق فيه ولا يشترك فيها بوجه ولا يبطل الاختصاص واما العموم والخصوص في الاشياء لا
فقد بينا انه راجع الى الاقوال الموضوعة لها ليرتبط شكل بشكل ونظير بنظير والذوات لا
يشتمل على عموم وخصوص البتة بل وجود الشيء واخص وصف واحد قال المثبتون نحن
لا نثبت واسطة بين النفي والاثبات فان الحال ثابتة عندنا ولولا ذلك لما اخللناها
بالنفي والاثبات قلنا ان الحال ثابتة عندنا ولم نقل على الاطلاق ايضا انه شيء ثابت على
حاله موجود فان الموجود المحدث اما جوهر واما عرض وهو ليس احدهما بل هو صفة معقولة
لهما بان الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم تحيزه وكونه قابلا للعرض والعرض يعلم بعرضيته ولا
يخطر بالبال كونه لونا او كونا ثم يعرف كونه لونا وبعد ذلك ولا يعلم كونه سوادا او بياضا
الا ان يعرف والعقلاء من اذا اثبتوا في الشيء الواحد جميع التمايز الى الحال وقد يعلم الشيء من وجه
من وجه ونظر من وجه كمن يعلم كون المتحرك متحركا ضرورة ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه
ذا حركة فلو كان المعنيان واحدا لما عرف احدهما بالضرورة والثاني بالنظر ولما سبق احدهما
الى العقل وتاخر الثاني ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة كيف ونفاة الاعراض انكروا
الحركة عرضا زائدا على المتحرك وما انكروا كونه متحركا وانتم معاشر النفاة وافقتمونا على ان
الحركة علة الكون الجوهر متحركا وكذلك العلم والقدرة وجميع الاعراض والمعاني والعلة توجب
المعلول لا محالة فلا يخلو اما ان توجب ذاتها واما شيئا اخر وراء ذاتها ويستحيل ان

يقال

يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل ان يكون موجبا وموجبا لنفسه
وان اوجب امرا اخر فذلك الامر اما ذات على حيالها او صفة لذات ويستحيل ان يكون
ذاتا على حيالها فانه يؤدي الى ان يكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات
ايضا علل وهي معان الا فانه يؤدي الى التسلسل فتعين انه صفة لذات وذلك هو الحال التي
اثبتناها فالقسمة العقلية الجاتنا الى اثباتها والضرورة حملتنا على ان لا نسميها موجودة
على حيالها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالتاليف بين الجوهرين والمماسة والقرب
والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تاليف ومماسة وقرب وبعد ما لم ينضم اليه جوهر آخر
وهذا في الصفات التي هي ذوات واعراض متصورة فكيف في الصفات التي ليست بذوات
بل هي احكام الذوات واما قولكم انه راجع الى وجوه واعتبارات عقلية فنقول هذه
الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مرسلة بل هي مختصة بذوات فالوجوه العقلية للذات
واحدة هي بعينها الاحوال فان تلك الوجوه ليست الفاظا مجردة قائمة بالمتكلم بل هي حقائق
معلومة معقولة لا انها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات يوصف بها
الذوات فالمعبر عنه بالوجوه معبر عنه بالاحوال فان المعلومين قد يتمايزان وان كانت الذات
متحدة وتمايز المعلومين يدل على تعدد الوجهين والحالين وذلك معلومان مختلفان تعلق بهما
علمان متمايزان احدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات

فالفاظ ترجع الى الفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلق بمعلوم محقق وقولهم الشيء الواحد
لا شركة فيه والشيء المشترك لا وجود له باطل فان الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة
فيه وهذه الصفات التي اثبتناها ليست معينة مخصصة بل هي صفات تقع بها التخصيص
والتعيين ويقع فيها الشمول والعموم وهو من القضايا الضرورية كالوجود عندكم ومن رد
التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ فقد ابطل الوجوه والاعتبارات العقلية التي لا
تتبدل لغة بلغة وحال الزمان الى وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات ثابتة عليها
قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص وبعده على السواء ومن ردها الى الاعتبارات فقد
ناقض ردها الى العبارات فان الاعتبارات لا تتغير ولا تتبدل بلسان ولسان وزمان
وزمان وقولهم حد الشيء وحقيقته وذاته عبارات عن معنى واحد والاشياء انما تتميز
بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص قال المثبت هب ان الامر كذلك لكن خاصية كل شيء
معين غير وخاصية كل نوع محقق غير وانتم لا تجدون جوهرا بعينه على الخصوص بل
تجدون الجوهر من حيث هو جوهر على الاطلاق فقد اثبتم معنى عاما يعم الجواهر هو التحيز
مثلا ولولا ان كل جوهر على حياله على حياله لا يجوز ان يجري حكم جوهر
في جوهر من التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس فاذن لم تجد بدا من اثبات امر
معقول عام في الحد وذلك يبطل قولكم ان الاشياء انما تتمايز بذواتها ويصح قولنا

ان الحد

ان الحد وما لا يستغني عن عمومات الفاظ تدل على صفات عموم للذوات وصفات خصوص
وتلك الاحوال لها وجوه واعتبارات عقلية او سمات فسمها بعد الاتفاق على المعاني
بما شئت قال النافون غاية تقريركم في اثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات
ووجوه عقلية واعتبارات اما العموم والخصوص فينتقض عليكم بنفس الحال فان لفظ الحال
يشمل جنس الاحوال وحال هي صفة لشيء تخص ذلك الشيء لا محالة ولا يخلو اما ان يرجع معنى
العبارة تعم وعبارة تخص فقط وامثاله في سائر العبارات العامة والخاصة كذلك واما ان
يرجع الى معنى اخر وراء العبارة فيؤدي ذلك الى اثبات الحال للحال وهو محال ولا يغني عن
هذا الالزام قولكم الصفة لا توصف فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث جعل الوجود
والعرضية واللونية والسوادية احوالا للسواد فاذا اثبتم للصفات صفات فهلا اثبتم
للاحوال احوالا واما الوجوه والاعتبارات فقد تختص في الاحوال ايضا فان الحال العام
غير الحال الخاص غير وهما اعتباران في الحال وحال توجب احوالا غير وحال هي موجب الحال
غير الليس فقد اثبت ابو هاشم حالا للباري تعالى توجب كونه عالما قادرا والعالمية والقادرية
حالتان فحال توجب وحال هي غير موجبة بل موجبة مختلفتان في الاعتبار واختلاف الاعتبار
لا يوجب اختلاف في الحال وهذا من الالزامات المفحمة ومن جملتها انتم وجهات
الوجوب في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا تختلف البتة بل وجوب الجوهر في

حكم وجوب العرض على السواد فيلزم على ذلك امران منكران ايهام شيء واحد في شيئين

مختلفين او شيئان مختلفان في شيء واحد وواحد في اثنين واثنان في واحد محال

اما احدهما ان شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين فان حال الوجود من حيث هو حقيقة

واحدة ومن بداية العقول ان الشيء الواحد لا يكون في شيئين متغايراً في جميع الوجودات

على السواد وفيما يوجد بعد لكنه سيوجد على السواد ايضاً وهو من امحل المحال والمنكر الثاني

انه اذا كان الوجود حالاً واحداً واجتمعت فيه اجناس وانواع واصناف فيلزم ان

تتحد المتكثرات المختلفة ويلزم تبدل الاجناس من غير تبدل وتغير في الوجود اصلاً وذلك

كتبدل الصور بعضها ببعض في الهيولى عند الفلاسفة من غير تبدل في الهيولى وذلك التمثيل

ايضاً غير سديد فان الهيولى عندهم فقط لا تعرى عن الصورة لان الصورة ما هو لازم

للهيولى كالابعاد الثلاثة ومنها ما يتبدل كالاشكال والمقادير المختلفة والاوضاع والكيفيات

وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور وجوده وبالجملة فان كان الجوهر محالاً

لم يعقل بطل عموم العرض وان عنيتم العرض فقد بطل عموم الجوهر وان لم يكن هذا محالاً

فلا محال ودعوى هذه المطالبة الكافر بلوح الحق ولا نسمع به لكنا نجد في مدايح اقوال

الفريقين فنقول الثاني كيف يتصور وجود على حقيقته التي لا تتبدل ولا يتغير وانما

يتغير انواع بعضها الى البعض فيصير العرض جوهراً والجوهر عرضاً والوجود لا يختلف في

ذلك

ذلك يجوز قلب الاجناس فالاول سريان الوجود الواحد في اجناس وانواع مختلفة

والثاني اتحاد اجناس وانواع مختلفة في وجود واحد **قال المتبعون** لا نسلم المحال

علينا نقضاً غير منوجه فان العمومية والخصوصية في الحال كالجنسية والنوعية للاجناس

والانواع فان الجنسية للاجناس ليست جنساً حتى يستدعي كل جنس جنساً ويؤدي

الى التسلسل وكذلك النوعية في الانواع ليس نوعاً حتى يستدعي كل نوع نوعاً

فكذلك الحالية للاحوال لا تستدعي حالاً فيؤدي الى التسلسل وليس يلزم على من يقول

الوجود عام ان يقول العام عام وكذلك لو قال العرضية جنس فلا يلزم ان يقول الجنس

جنس وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل احدهما عن الثاني باخص

وصف لم يلزمه ان يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس ووجهاً عقلياً هو كالنوع

فلم يلزم المحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه

وانتم معاشر النفاة لا يمكنكم ان تتكلموا بكلمة واحدة الا وان تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً

ثم تنفون الحال وما نفيتم حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار اليها بل اطلقتم

القول وعممتم النفي واقمتم الدليل على جنس يشمل انواعاً او على نوع يعم اشخاصاً حتى

استمر دليلكم ومن نفى الحال لا يمكنه اثبات التماثل في المتماثلات لا جراحكم واحد

فيها جميعاً فلو كانت الاشياء تتماثل بذواتها المعينة بطل التماثل وبطل الاختلاف

وقد الحزم وبح عن قضايا العقل وانما قولكم الوجود لو كان واحدا متشابها في جميع الموجودات
لزم حصول شيء في شيئين او شيئين في شيء فنقول يلزمكم في الاعتبار والوجه الخطي الزمنا
في الوجود والحال فان الوجه كالحال والحال كالوجود ولا ينكر منكر ان الوجود يعم الجوهر والعرض
لا لفظا مجردا بل معنى معقولا ومن قال كل موجود انما يتمايز عن موجود آخر بوجوده لم يمكنه
ان يجري حكم موجود في موجود آخر اصلا حتى ان من اثبت الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له
اثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه ان يقيم على كل جوهر دليلا
خاصا وعلى كل عرض دليلا خاصا ولا يمكنه ان يقسم تقسيما في المعقولات اصلا لان
التقسيم انما يتحقق بعد الاشتراك في شيء والاشتراك انما يتصور بعد الاختصاص بشيء
ومن قال هذا جسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم
في كل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف ولو اقتصر على هذا ايضا لم يصل الى العلم بحدوث
كل جسم ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل لنا العلم بان كل جسم محدث فاخذ
الجسمية عامة والتأليف في الاجسام عاما واستدعى التأليف الحدوث عاما حتى لزمه
الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاما فمن قال الاشياء تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه
ان يجري حكما عاما في محكوم خاص فالزمتمونا قلب الاجناس والزمناكم رفع الاجناس
ودعوتمونا الى المحسوس ودعوناكم الى المعقول والحصر باثبات الواحد في اثنين واثنين في

الواحد

الواحد والخصم يلزمكم بنفي الواحد والاثنين والدليل متعارض والدست قايم في الحاكم
قال الحاكم المشرف على اقدام الفريقين انتم معاشر الصفاتية اخطأتم من وجهين حيث
رددتم العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وحكمتم بان الوجوهات المختلفة تختلف بذواتها
ووجودها فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضا ويرفع آخره اوله وهو انكار لاخص اوصاف
العقل الذي هذا اثره حكما عاما على كل عام وخاص بانه راجع الى اللفظ المجرد البتة
لان الالفاظ لو رفعت من البين لم ترتفع القضايا العقلية حتى البهايم التي لا نطق لها ولا عقل
لم تعدم مثل هذه البداية فانها تعلم بالفطرة ما يقصها من العشب فيأكل ثم اذا رأت
عشبا آخر مماثلا للاول لما اعتراها ريب في انه ماكول كالاول فلولا انها تحكم من الثاني
عين الحكم الاول وهو كونه ماكولا ولولا الاكل وتعرف جنسها فيألف به وتعرف ضدها
فيهرب منه ولقد صدق التشنيع عليكم انكم حسمتم على انفسكم باب الحد وشموله
للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم وانا اقول لا بل حسمتم على العقول باب الادراك
وعلى الالسن باب الكلام فان العقل يدرك الانسانية كلية عامة لجميع نوع الانسان
مميزة عن الشخص المعين المشار اليه وكذا العرضية كلية عامة لجميع انواع الاعراض من
غير ان يخطر بالبال اللونية والسوادية وهذا السواد بعينه وهذا امر يدرك بضرورة العقل
وهو مفهوم العبارة متصورا في العقل لا نفس العبارة اذ العبارة تدل على معنى في الذهن

محقق هو بدل العبارة والمعنى بحذافيره تبدلت العبارات عربية وعجمية وهذا تزويق وتمويه
لم يفد له المعنى المدلول ثم ما من كلام تام الا ويخص معنى عاما فرق الاعيان المشار اليها
لهذا او ذاك وذلك المعاني العامة من اخص اوصاف النفس الانسانية فمن ادركها
معقولة خرج من حد الانسانية ودخل في حريم البهيمية بل اضل سبيلا **وأما الخطأ**
الثاني وهو ان التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة وذلك من اشنع المغالطات
فان الشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه قبل ان اخص وصف نوع الشيء يميزه عن اخص
وصف ذات مشار اليها غير فان الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقا اطلاقا نوعيا لا بعينا
تعينيا شخصيا فان الجوهر المعين انما يتمايز عن جوهر معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق
وقط لا يتمايز جوهر معين عن عرض معين بتحيز مخصوص اذ الحس لا يميز الوصف عن الموصوف
والعرض عن الجوهر والعقل يميز بمطلق التحيز فعرف ان الذوات انما تتمايز بعضها عن بعض
تمايزا جنسيا نوعيا لا باتم صفاتها كالوجود بل اخص اوصافها بشرط ان تكون كلية
عامة ولو ان الجوهر باين العرض بوجوده كما باين بتحيزه لحكم على العرض بانه متحيز وعلى الجوهر
بانه محتاج الى التحيز لان الوجود والتحيز واحد فاذا عرف ان هو بعينه ما فيه شركة كان وما
به تمايز اللون هو بعينه ما فيه يختلفان وبه يرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأسا
ويلزم ان لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو اقام الدليل على حدوث جوهر بعينه كان

محلا

محلا ثم ويحتاج الى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر ويلزم ان لا يسلب حكم ضد عن ضد وخلاف
عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بانه قابل للعرض لم يسلب عن العرض هذا الحكم اذ لا تماثل ولا اختلاف
ولا تضاد وارتفع العقل والمعقول وبطل الحس والمحسوس **وأما وجه خطأ المشبهة** فهو انهم
اثبتوا لموجود معين مشار اليه صفات مختصة به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات
وهو من اعمل المحال فان المختص بالشيء المعين في الذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة الى ذلك
المعين فوجود عرض معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذات العين المشار اليه
فان الوجود اذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية انما تخصصت باللونية فهي
بعينها لون وكذا اللونية بالسوادية هذا السواد المشار اليه فليس من المعقول ان توجد
صفة لشيء واحد معين وتوجد هي بعينها لشيء آخر فيكون صفة معينة في شيئين كلون
واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموما وخصوصا فان
مثل هذا ليس يقبل التخصيص اذ يكون خاصا في كل محل فلا يكون البتة عاما وان لم يكن عاما
لم يكن خاصا ايضا فيتناقض المعنى **والخطأ الثاني** انهم قالوا الحال لا يوصف بالوجود ولا
بالعدم والوجود عندهم حال فكيف يصح ان يقال الوجود لا يوصف بالوجود وهل هو الا
تناقض في اللفظ والمعنى جميعا وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز ان يعم اصنافا او علما
لان الشمول والعموم يستدعي اثر وجود محققا وثبوتا كاملا حتى يشمل ويعم او يتعين و

يخص وايضا فانهم اثبتوا العلة والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف
يصير موجِبًا وموجَبًا فالعلية عندهم حال والمعلولية حال فالموجِب حال والموجَب حال
والحال لا يوجب الحال لان ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجبًا
والخطاء الثالث انا نسئل معاشر المثبتين كل ما اثبتموه في الوجود هو حال عندكم فانا
موجود في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا يوصف بالوجود والعدم فان الوجود
الذي هو الاسم الشامل القديم والحادث عندكم حال والجوهرية والتحيز وقبول العرض كلها
احوال والعرضية واللونية والسوادية واخص وصف هذا السواد بعينه كلها احوال
فليس على مقتضى مذهبكم شيء مما في الوجود هو ليس بحال وان اثبتم شيئا وقلتم ليس بحال
فذلك الشيء يشتمل على خصوص وعموم ولا اخص ولا اعم عندكم حال فاذن لا شيء الا ولا
شيء ولا وجود الا ولا وجود وهذا من اجمل ما ينقض **فالحق في المسئلة** ان نقول ان الانسان يجد
من نفسه ضرورة تصور اشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الالفاظ
ولا ملاحظة جانب الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهو اما
ان ترجع الى الالفاظ المجردة وقد ابطلناه واما ان ترجع الى الاعيان الموجودة الثابتة لها
وقد نفيناه فلم يبق الا ان يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الانسان العقل
الكون في ذهن الملك لها وهي من حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا

موجود مطلقا ولا عرض مطلقا ولكن مطلقا بل هي في الاعيان بحيث يتصور العقل
منها معنى كليا عاما فيصاغ له عبارة ويطابقه وينص عليه ويخبر العقل لها معنى وقد
فيصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات او تبدلت لم يبطل المعنى المعقول في الذهن المتصور
في العقل فنفاة الاحوال اخطأوا من حيث ردوها الى العبارات المجردة واصابوا حيث قالوا
ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اشتراك ومثبتو الاحوال اخطأوا من حيث ردوها
الى الصفات في الاعيان واصابوا حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان
حقهم ان يقولوا هي متصورة موجودة في الاذهان معدومة في الاعيان بدل قولهم لا
موجودة ولا معدومة وبازاء المعاني كما لا ينكرها عاقل عبارات بعضهم يعبر عنها
بالتصور في الاذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل وبعضهم يعبر عنها بالحقايق التي
والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ ويعبر بعضهم بصفات الاجناس والانواع
والمعاني التي تحت العقول والنفس فليعلم المعبر عنها بما يفسر له بالحقايق فالحقايق
والمعاني اذن ذات اعتبارات ثلث اعتبارها في ذواتها وانفسها واعتبارها بالنسبة
الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الاذهان وهي من حيث هي موجودة في الاعيان
يعرض لها التعين والتخصص وهي من حيث هي متصورة في الاذهان يعرض لها ان
تعم وتشمل وهي باعتبار ذواتها في انفسها حقايق محضة لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلث زال

اشكال في مسئلة الحال ونبين الحق في مسئلة المعدوم هل هو شيء ام لا بتوفيق الله وحسن تيسيره ان شاء الله

القاعدة السابعة في المعدوم هل هو شيء ام لا وفي الهيولى والرد على من اثبت هيولى بغير صورة

الوجود والشيء اعرف من ان يحد بحد او يرسم برسم لانه ما من لفظ تذكره في تحديد الشيء الا وهو
اخفى من الشيء والشيء اظهر منه وكذلك الوجود ولو ادرجت في التحديد ما او الذي او هو او ذلك
عبارة عن الوجود والشيئية فقد عرفته بشيء اخفى منه حالا ولان الشيء المعرف به اخص من الشيء
والوجود وهما اعم من غيرهما فكيف تعرف شيئا بما هو اخص منه واخفى منه ومن حد الشيء
بانه الموجود فقد اخطأ فان الوجود والشيئية سيان في الخفاء والجلاء ومن حده بانه ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فقد اخطأ فقد عرفه بنفسه لعمري قد يختلف الاصطلاح والمواضعة
فالاشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة احدث
القول بان المعدوم شيء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقات الوجودية مثل قيام
العرض بالجوهر وكونه عرضا ولونا وكونه سوادا وبياضا وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة غير
انهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفهم جماعة منهم فمنهم
من اطلق الاسم الشيء فحسب ومنهم من امتنع من هذا الاطلاق ايضا مثل ابي الهذيل
وابي الحسين البصري ومنهم من قال الشيء هو القديم واما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع
وصار جهم بن صفوان الى ان الشيء هو المحدث والباري مشيئ الاشياء قال نفاة

الشيئية

الشيئية عن المعدوم بديهة في اوائل العقول ان النفي والاثبات يتقابلان والنفي والمثبت
يتقابلان تقابل التناقض حتى اذا نفيت شيئا معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم
يمكنك اثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن انكر هذه القضية فقد انكر الضروريات
كلها واذا كان المنفي ثابتا على اصل من قال ان المعدوم شيء فقد رفع هذه القضية اصلا
بالاولية قالوا من اثبت المعدوم شيئا كما تقرر في العقل تقابل النفي والاثبات فقد تقرر
ايضا وتحرر في ذلك ان كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت
تقابل الوجود والعدم فنحن بل كل تقسيم عقلي حقه وقلنا ان الوجود والثبوت وغيرهما
على معنى واحد والعدم والنفي كذلك قال النفاة الا انكم قد صرحتم بالفرق حيث ميزتم
بين كل قسم وقسم فالثبوت عندكم اعم من الوجود فان الثبوت يشمل المعدوم والموجود
فهلا قلتم في التقابل كذلك ان النفي اعم من العدم حتى يكون صفة يعم به حالا او وجها
المنفي ثابتا كما كان صفة تخص من المعدوم حالا والمعدوم او وجها ثابتا فيتحقق في النفي امر
ثابت ومن تقع التقابل العقلي وان لم يثبتوا فرقا بين النفي والعدم ثم قالوا كل معدوم شيء
ثابت لزمهم ان يقولوا كل منفي شيء ثابت فيرجع الالزام عليهم ظاهرا وهو رفع التقابل بين
النفي والاثبات قال المثبتون انا حققتم الكلام في النفي والاثبات والمعدوم والموجود
وميزتم بين العموم والخصوص فيه عاد الالزام عليكم متوجها من وجهين احدهما انكم اثبتم

في المعدوم خصوصاً او عموماً ايضاً فحينئذ فلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جائز
كالممكن ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم
فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فاخذتم المعدومية عامة وخصصتموها بهذه
الخصايص فلولا ان المعدوم شيء ثابت والا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التمييز بين
قسيم وقسيم والوجه الثاني انكم اعترفتم بان المنفي والمعدوم معلوم وقد اخبرتم عنه وان
تشرفتم بانكاركم فيه فما متعلق العلم وما معنى التعلق اذ لم يكن شيئاً ثابتاً اصلاً قالت
النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً بل الخصوص والعموم فيه راجع الى الالفاظ المجردة
او الى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم الا على تقدير الوجود
فالعدم المطلق يعلم ويعقل بتقدير الوجود المطلق وفي تخصيص مقابلته العدم المخصوص
اعني علم شيء بعينه فاما ان يشار الى موجود محقق فيقال عدم هذا الشيء واما ان يقدر
في العقل فيقال عدم مثل ذلك المقدر كالقيامة يقدره في العقل ثم ينفى في الحال او يثبت في
المآل فالعدم الذي لا يخصص ولا يعم ولا يعلم من غير وجود او تقدير وجود فكان العلم
يتعلق بالوجود ثم من ضرورته ان يصير عدم ذلك الشيء معلوماً فيخبر عنه بانه منفي ويعبر
عنه بانه ليس بشيء في الحال وان كان شيئاً في ثاني الحال على انا نلزمكم الوجود نفسه والصفات
التابعة للوجود عندكم مثل التحيز للجوهر وقبول العرض وقيامه بالذات ومثل احتياج

العرض

العرض الى الجوهر وقيامه به فنقول الوجود منفي عن الجوهر ام ثابت وان كان ثابتاً فهو تصريح بقدم
العالم وتقرير ان لا ابداع ولا اختراع ولا اثر لقادرية الباري تعالى اصلاً وان كان منفياً
وكل منفي عندكم معدوم وكل معدوم ثابت فعاد الالزام عليكم ونقول قد قام
الدليل على ان الباري تعالى اوجد العالم بجواهره واعراضه فما الذي اوجد عينها او غيرها
ذاتها ام غير ذاتها فان قلتم اوجد عينها وذاتها فالعين والذات عندكم ثابتة في العدم
وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هي من اثارهما وان قلتم اوجد
غيرهما فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما نحن فيه قال المثبتون اما قولكم العلم لا يتعلق
الا بالوجود او بتقدير الوجود ينتقض عليكم بعلم الباري تعالى بعدم العالم في الازل
فانه لا وجود للعالم ولا تقدير الوجود من وجهين احدهما ان تقدير العالم في الازل محال
والثاني ان التقدير من الباري تعالى محال فانه تردد في الفكر بوجود شيء وعدمه فان قدر
في ذاته فهو محال وان فعل فعلاً وسماه تقديراً فهو ايضاً محال في الازل ولا بد للعلم من معلوم
هو معلوم محقق فيجب ان يكون شيئاً ثابتاً وقولكم العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت
وجوده ثم يلزم من ضرورته العلم بعدمه قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي
موجودات والموجودات متناهية فيجب تناهي المعلومات وانتم لا تقولون به ثم
تلك الاعدام ان كانت معلومة فهي كالموجودات على السواء في تعلق العلم بها وان لم تكن

معلومة فقد تناهى العلم والمعلومات واما قولكم الوجود منفي او ثابت فعلى اصلنا الوجود
منفي وليس بثابت وليس كل منفي معدوم وعندنا ثابتا فان المحالات منفيات ومعدومات
وليست اشياء ثابتة بل ستة مذهبنا ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها
لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر اذا امكننا ان يتصور الجوهر جوهرا كونا ذاتا
وعينا والعرض عرضا وذاتا وعينا ولا يخطر ببالنا انه امر موجود مخلوق بقدرة القادر والخلق
المحدث انما يحتاج الى الفاعل من حيث وجوده اذ كان في نفسه ممكن الوجود والعدم فاذ
ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح فلو اثر الفاعل بقادريته اي قدرته الا في الوجود فحسب
فقلنا ما هو له لذاته فقد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء وما هو له بقدرة
القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله العرض وهذه قضايا
عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل ومن طلب الفاعلية مخرج الجواب عن اثره لا يجد فان تاثير
القدرة في الوجود فقط والقادر لا يعطيه الا الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج الى القادر الا
من جهة الوجود الا انا نقول ان امكان الممكن من حيث امكانه امر له لذاته وهو من هذا الوجه
غير محتاج الى الفاعل وليس الفاعل جعل ممكنا الممكن من حيث ترجح احد طرفي الامكان كان
محتاجا الى الفاعل فعلم يقينا ان الامور الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل ما يعرض لها من
الوجود والحصول ينسب الى الفاعل ونقول ان الفاعل اذا اراد ايجاد جوهر فلا بد

ان يميز

ان يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض عنده حتى يتحقق القصد اليه بالايجاد والا فالجوهر والعرض
في العدم اذا كان لا يتميز احدهما عن الثاني بامرها او حقيقتهما وذلك الامر والحقيقة لم
يكن شيئا ثابتا لم يتجرد القصد الى الجوهر دون العرض والى الحركة دون السكون والبياض دون
السواد الى غير ذلك والتخصيص بالوجود انما يتصور اذا كان المخصص معينا متميزا عند
المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد فعلم بذلك
ان حقائق الاجناس والانواع لا يتعلق بفعل فاعل وانها في ذواتها لو لم تكن اشياء متقررة
لم يتصور الايجاد والاختراع ولكان حصول الكائنات على ما اختلفوا فيها اتفاقا وعبثا قالت
الثقات العلم الازلي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي فيتعلق بوجود العالم حين يتحقق له وجود
ويتعلق باستحالة وجوده ازلا وجوازه وجوده قبل وجوده لكن التعلق الحقيقي هو الوجود و
ساير المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك التعلق في حق الباري تعالى
تعددا وتغيرا وتزيدا ايضا فان هذا كمن عرف وحدانية الباري تعالى في الالهية عرف ان
ما سواه ليس بالرب ولا يستدعي تعدد علومه بكل مخلوق انه ليس بالرب ومن عرف ان زيدا
في هذه الدار عرف انه ليس في موضع اخر ولا يستدعي ذلك ان يتعدد علمه بانه ليس في
دار عمرو وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوما لزوما ضرورة ومثل هذه المعلومات لا تتناهى
ويستحيل ان يقال ان هذه المعلومات اشياء ثابتة حتى تكون علم زيد في مكان كذا

وفي مكان كذا او علم كل جوهر كذا في حيز كذا او علم كل عرض في محل كذا الا لا يتناهى
اشياء ثابتة في العدم فان ذلك خروج عن قضايا العقل ودخول في مفازة الجهل واما
الزام الوجود من حيث هو وجود والتحيز وقبول العرض وجميع الصفات التابعة للحدوث
فتوجيه ولا اعتذار عنه بانه منفي وليس بثابت ولا شيء ينقض صريح لمذهبهم فان كل
معدوم امكن الاخبار عنه وتعلق العلم به فهو شيء ثابت عندهم ويا ليت شعري اذا لم
يكن الاخبار عن الوجود ولم يكن تعلق العلم به فبأي وجه يخبر وبأي شيء تعلم وليس ذلك
كالمحال الذين تمثلوا به على ان المحالات مما يعلم ويخبر عنها فلو كانت اشياء حتى يلزم
علم الاله اشياء منا والعالم بما فيه من الجواهر والاعراض اشياء ثابتة في الازل ولا
تتناهى المعلومات لا تتناهى الاشياء باجناسها وانواعها واصنافها والعياذ بالله
من مذهب ما اكره هذا واما كلامهم في الصفات الذاتية انها لا تحصل بفعل الفاعل
انما الوجود من حيث هو وجود متعلق القدرة فشيء ما سمع ولم يفهم ولا احتمل
ايراده لانهم لم يحققوا الصادرة واجاب النفاة عنها بان قالوا وجود الشيء عينه
ان جوهريته او عرضيته عندنا عبارات عن معنى واحد وما اوجد الموجد نفس
الشيء والقدرة تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده واثرت في جوهريته كما اثرت في حصوله
وحدوثه والتميز بين الوجود وبين الشيئية مما يرجع الى معنى بل لفظ ولفظهم

علاعتقاد

على اعتقادات الاجناس والانواع والعموم والخصوص فيها راجع الى الالفاظ المجردة او الوجوه
العقلية او التقديرات الذهنية والزموا عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتحيز وقبول
العرض وقيام العرض بالمحل فانها ليست من اثار القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث فهلا
قالوا الصفات كلها تتبع الحدوث ايضا وربما عكسوا عليهم الامر في التابع والمتبوع والزموهم
القول بان الحيز يتبع القدرة والوجود يتبعه واجابوا عن سؤال التخصيص والتميز بالعام والخاص
وهي ان الجواهر والاعراض لو ثبتت في العدم بغير نهاية لما تحقق القصد الى بعضها بالتخصيص
وليس يندفع الاشكال بهذا الجواب بل تزيده قوة ولزوما والحق ان هذه المسألة مبنية
على مسألة الحال وقد دارت رؤوس المعتزلة في هاتين المسئلتين على طرفي نقيض فانهم ومن
عن الحقائق الذاتية في الاجناس والانواع بالاحوال الثابتة للموجودات لا توصف بالوجود والعدم
وتارة يعبرون عنها بالاشياء وهي اسماء او احوال ثابتة للمعدومات لا تخص بالوجود ولا
بالعدم وذلك لانهم لما سمعوا كلاما من الفلاسفة وقرأوا شيئا من كتبهم وقبل الوصول
الى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك انهم اخذوا من اصحاب الهيولى
مذهبهم فيها فعكسوها مسألة المعدوم شيئا واصحاب الهيولى على خطأ بين في اثبات
الهيولى مجردة عن الصورة كما سنرد عليهم واخذوا من اصحاب المنطق والالهيين كلامهم
في تحقيق الاجناس والانواع والفرق بين المتصورات في الاذهان وبين الموجودات

في الاعيان وهم على صواب ظاهر فيما ذهبت الخاصة من المعتزلة ورجال من الاشاعرة انهم اثبتوا
لا موجودة ولا معدومة والصورة كالمتصوري ونهدم بنيانهم ان هي محققة كما يتضح الحق باذن
لله فنقول انا اشارتنا الى الجوهر بعينه فيسألكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده
شيئا ثابتا جوهرا جسما من حيث هو هذا امكان جوهرا مطلقا شيئا عاما غير مختص
بهذا فان قلتم كان هذا بعينه جوهرا فيجب ان يتحقق الاشارة اليه بهذا ويكون ذلك
المشار اليه هو هذا لان هذا لا يشاركه فيه غيره هذا وان كان قبل وجوده جوهرا مطلقا
لا هذا فلم يكن ذلك هذا فلم يكن هذا شيئا والمطلق من حيث هو مطلق لا هذا فانما هو ثابت في العدم
لم يتحقق له وجود وما تحقق له وجود لم يكن ثابتا وما ذكروه ان الصفات الذاتية لا تنسب
الى الفاعل بل الذي ينسب الى الفاعل هو الوجود فيقال ما يثبت للشيء المعين من الصفات
التي هو بها هو تعين غيره وما يثبت للشيء الغير المعين من الصفات التي هو بها هو اذ تنوع في تعين
غير الاولى لا يسمى صفات ذاتية لا بمعنى انها عبارات عن ذاته المعين فيكون وجوده
وجوهريته وعينيته من ذاته عبارات عن معنى واحد ولكن يحتاج في وجوده الى الموجد يحتاج
في ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز الثبوت وهو بعينه في ان يكون
عينا وجوهريته في ان يكون جوهرا لا يستغني عن الموجد ولو قيل ان يستغني الاشياء
كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجود فحسب على انه حال لا يوصف بالوجود

وايضا

وايضا فان الوجود من حيث هو وجود ليس يفتقر الى الموجد والا لو قيل ان وجود القديم بل وجود
مخصوص من هو بصفة او مكان يفتقر الى الموجد ثم الوجود الممكن من حيث هو عام لا يتحقق له
وجود بل وجود ممكن هو بصفة كذا او كذا يتحقق له وجود فثبت ان العين المعين المشار اليه
هو المفتقر الى الموجد لكن لا يتحقق له وجود وليس بيد الموجد الا ان يعلم قبل الايجاد فيخصص
وجوده جوهرا في علم الموجد فالعلم يخصص سوادا او لكرادة يخصص وجوده الا هو بعينه جوهرا
لا انه في ذاته يكون شيئا فيخصصه بالوجود بعد الشيئية حتى يخصص الشيئية الخارجة جوهرا
ويخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر وايضا فان الوجود اعم صفات الموجودات
والايجاد لا عم لا يوجب وجود الاخص فلو كان البياض مثلا منتسبا الى الموجد من حيث
وجوده فقط لكان ينبغي ان يكون موجودا لا بياضا بل لو عكس الامر وقلب الحال فقيل اوجد
سوادا او بياضا فان نسبة البياضية الى الموجد فقط ولكن من ضرورة وجود الاخص وجود
الاعم كان اشد من حيث العقل ولذلك نقول ان البياض يضاد السواد ببياضيته فاذا انتفى
السوادية انتفى الوجود اذ ليس من قضية العقل انتفاء السوادية وبقاء الوجود وعند القوم
المعدوم معدوم لوجوده كما ان الموجد موجد لوجوده فلزم على ذلك ان لا يوجد بياض
ولا يعلم سواد ولا يتحقق جوهر ولا يتخصص عرض والعجب كل العجب من شبهة الاوهام انهم جعلوا
الاجناس والانواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية اشياء ثابتة في العدم

لان العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب ان يكون شيئاً يتوكأ عليه العلم ثم هي انما
اعني الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية احوال في الوجود وليست معلومة على حيالها
ولا موجودة فبالاولى معلومة في العدم يتوكأ عليه العلم وغير معلومة في الوجود وقال انهم اهتدوا
الى مناهج العقول في تصورها الاشياء باجناسها وانواعها لعلمهم ان تصورات العقول ماهيات
الاشياء باجناسها وانواعها لا يستدعي كونها موجودة محققة او كونها اشياء ثابتة خارجة
عن العقول وما لها بحسب ذواتها اجناساً وانواعاً في الذهن من المفهومات الذاتية التي
تحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن ان تعرف هي والوجود لا يخطر بالبال
فان اسباب الوجود غير واسباب الماهية غير ولعلمهم ان ادراك الحواس اشياء كلي
باعيانها واعلامها لا يستدعي كونها موجودة محققة واشياء ثابتة خارجة عن الحواس وان لها
بحسب ذواتها اعيانها اعلاماً في الحس والمخصصات العرضية التي تحقق ذواتها المعينة
بها هي التي يتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن ان يوجد هي عرية عن تلك المخصصات فان
اسباب الماهية غيرها اسباب الوجود غير ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقاً بين
القسمين ظنوا ان المتصورات في الاذهان هي اشياء ثابتة في الاعيان فقضوا بان المعدوم
شيء وظنوا ان وجود الاجناس والانواع في الاذهان هي احوال ثابتة للاعيان فقضوا
بان الحال ثابت ايضاً سمعاً فاساءوا جابة ولولا اذ الزمت نفسي في هذا الكتاب ان ابين

مصادر

مصادر المذاهب ومواردها واشير الى منتهى اقدام العقول في مسائل الاصول ولا
لما الحجج كشف الاسرار وهتك الاستار واما اصحاب الهيولى فافترقوا فيها على
طريقين احدهما اثبات هيولى للعالم مجردة عن الصورة وعدوها من المبادي الاولى
وهي ثالثها او رابعها وقالوا المبادي هي العقل والنفس والهيولى او قالوا المبادي هي
الباري والعقل والنفس والهيولى وهي كانت مجردة عن الصورة كلها فحدثت الصورة الاولى
وهي الابعاد الثلاثة فصارت جسماً ذا طول وعرض وعمق ولم يكن لها قبل الصورة الا
استعداد مجرد لقبول الصورة فاذا احدثت الصورة صارت بالفعل موجودة وهي الهيولى
الثانية ثم لحقتها الكيفيات الاربعة التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان والرطوبة
واليبوسة المنفعلتان صارت الاركان التي هي النار والهواء والماء والارض وهي الهيولى
الثالثة ثم يتكون منها المركبات التي يلحقها الاعراض وهي الكون والفساد ويكون
بعضها هيولى لبعض والطريق الثاني هو انهم اثبتوا الهيولى غير مجردة عن الصورة قالوا فان
الترتيب الذي ذكرناه متقدر في العقل والوهم خاصة دون الوجود وليس في الوجود جوهر
مطلق قابل للابعاد ثم يلحقه الابعاد ولا جسم عار عن الكيفيات ثم عرضت له الكيفيات
وانما هو عند نظرنا فيما هو اقدم بالطبع وابسط في الوهم والعقل فاما اصحاب الهيولى المجردة
اما اثبات الهيولى لكل جسم فامر معقول محقق بالبرهان وذلك ان كل جسم قابل للانفصال

ولا انفصال والتصور والتشكل بالصورة والاشكال ومن المعلوم ان قابل الاتصال لا انفصال
امر وراء الاتصال والانفصال فان القابل يبقى بطريان احدهما والاتصال لا يبقى بعد طريان
الانفصال فظاهر ان ههنا جوهرا غير الصورة الجسمية يعرض له الاتصال والانفصال معاً
ثم قالوا اما من اتصال وانفصال معينين لانه يمكن ان لا يكون له شكل وصورة وحيز وجهة
لانه هو عارض لذلك الجوهر فيمكن ان يتعرى عن جميع الصور كما امكن ان يتعرى عن كل
صورة صورة بل يجب ان يكون مبدأ الاجسام المركبة جوهرا غير مركب فان كل تركيب
لو كان عن مركب لتسلسل الى غير النهاية فيركب القميص من الغزل والغزل من القطن والقطن
من الاركان والاركان من العناصر وهي من الهيولى القابلة للصور والكيفيات واذا انحلت
التراكيب فهي البسائط واذا انحلت البسائط فهي الهيولى المجردة عن كل صورة القابلة لكل
صورة قال اصحاب الهيولى مع الصورة اما اثبات الهيولى جوهرا معقولا فلم العقل اما
جواز تعريها عن الصور او وجوب ذلك فهو المختلف فيه وما اوردتموه من المقدمات فتحكمات
فلم قلتم انه اذا امكن تعريها عن اتصال وانفصال معين امكن تعريها عن كل اتصال وانفصال
لان الذي يتبدل ويتغير من الاتصال عرض هو من باب الكم والاتصال الذي هو احد الابعاد
الثلاثة جوهر هو صورة جسمية فما هو عرض يجوز عليه التبدل وما هو جوهر لم يتبدل
قط وليس العرض من قبيل الجوهر حتى يحكم عليه بحكم الشاذ وكذلك كون الجسم في حيز

مخصوص

مخصوص من قبيل الاعراض من باب الاين وكونه متحيزا اصورة جسمية هو من قبيل الجواهر فلم
يجز ان يقال اذا جاز عليه تبدل المكان المخصوص جاز عليه ان لا يكون له حيز ومكان
هذا جواب الحكيم الحكيم اما جواب المتكلم فيقول له اذا جاز خلو الجوهر عن عرض جاز
خلوه عن كل عرض فلان الجوهر هو القائم بذاته المستغنى عن المحل فلو لم يجز خلوه عن الاعراض
لبطل قيامه بذاته ولكان في وجوده محتاجا الى العرض كما كان العرض في وجوده محتاجا الى
الجوهر وحينئذ يلتبس حد الجوهر بحد العرض وتخليط احدهما بالاخر خروج عن المعقول فيقول
المتكلم الجوهر في قيامه بذاته يستغنى عن محل يحله فيه بحيث يوصف المحل به والعرض في احتياجه
وحيث ذاته يحتاج الى محل يحله فيه بحيث يوصف به المحل لكن لا يجوز ان يخلو الجوهر عن كل
الاعراض لا لانه يحتاج اليها في قوامه بذاته جوهرا لكن في وجوده لا يتصور ان يكون خاليا
عن كونه في مكان مخصوص وقال اصحاب الصور لو قلنا ان الهيولى جوهر قائم بذاته عريا
عن الصور كلها حتى لا يكون له وضع وحيز وبعد واتصال وهو قد قبل الانقسام ثم قد
حصل فيه المقدار مثلا فاما ان يصادفه المقدار دفعة او على التدريج والانبساط فكل ما
من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهة فهو ذو وضع وقد فرض غير متحيز وذو وضع
فهو خلف قال اصحاب الهيولى كل حادث في زمان فيجب ان يسبقه امكان الوجود
وذلك الامكان اما ان يكون في نفس المقدر واما ان يكون في شيء وبطل ان يكون في

نفس التعقل فان التعقل لو فلنا عدم لم ينعدم الامكان فيتعين انه في شيء ما خارج
عن الذهن ومحال ان يكون معدوما فان المعدوم قبل والمعدوم مع شيء واحد
وليس الامكان قبل هو الامكان مع وان كان موجودا فاما ان يكون قائما في موضوع
واما ان يكون قائما لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع وله وجود خاص يجب
ان يكون مضافا وامكان الوجود بما هو امكان امر مضاف لما هو امكان له فهو اذن
امر في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشيء
هو الموضوع والمادة والهيولى قال ولو كان الامكان قد تعرى عن الوجود لا نزل تحقق وجود
كل ممكن لحصلت موجودات بلا نهاية فالعالم قد سبقه امكان الوجود فقد سبقه الهيولى
التي فيها الامكان والامكان لم يكن في الازل فالهيولى لم تكن في الازل فتصور وجود العالم
حيث تحقق الهيولى وتحقق الهيولى حيث تحقق الامكان والامكان والوجوب لا يجتمعان
وهذا دليل افلاطون الالهي في حدوث العالم بصورته وهيولاه. قال ولا الصور وجود
موجودات كلية في العقل تصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل وهي
حقايق مختلفة تختلف بالخواص والعقول السماوية قال اصحاب الصور هذا البرهان
صحيح في الموجودات الزمانية لكن كما لا يتحقق امكان الا في مادة لا يتصور مادة الا متقومة
بصورة فانها ان كانت عرية عن الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل في تخصيص

عليها الصورة اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين ولا كان الامكان ليس شيئا متقوما الا بالهيولى
فالهيولى ليس شيئا متقوما الا بالصورة فيتقوم الهيولى بالصورة وتتقوم الصورة بواهب الصورة
وليس ينفك احدهما عن الثانية بحال اصلا برهان اخر لو قدرنا الهيولى موجودة متقومة
فاما ان يقال هي واحدة او كثيرة فان كانت واحدة ثم صارت اثنين اما بانضمام مثلها اليها
ام بتكثر ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فان قدرنا الاول فهما جوهران انضم
احدهما الى الثاني ولم يكن الهيولى اثنين وما تحقق فيها اثنينية قبل القسمة لما بان تتصل
اذا كانا متصلين واما بالعدد اذا كانا متعددين وكل ذلك محال وان تكثر الواحد في نفسه
من غير انضمام من خارج كان حين كان واحدا لم يقبل القسمة ثم صار قابلا للقسمة فيكون له
صورة الوحدة تارة وصورة الكثرة تارة فيكون ذا صورتين ويلزم ايضا ان يكون بين الحالين
مادة مشتركة بها يقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل وكذلك
لو فرضنا اثنين جوهرين ثم خلعنا صورة الاثنينية فصارا شيئا واحدا فلا يخلو اما ان
اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اذن اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والاخر
موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحصل ثالث فهما غير متحدين
بل فاسدين معدومين ويلزم ايضا في خلع صورة الاثنينية مادة مشتركة كما لزم في لبس
صورتها مادة مشتركة فتحقق بهذه البراهين ان الهيولى قط لا تعرى عن الصورة فلا قوام لها

بالفعل يكون بالصورة وقوام الصورة من حيث ذاتها لا يكون بها بل من واهب الصور وإن
كانت الهيولى حافظة لها قبولاً وكانت الصورة مقومة لها وجوداً فالصورة لا تحدث إلا
في الهيولى والهيولى لا تعرى عن الصورة وكل واحد منهما جوهر لأن الجسم مركب منهما والجسم
جوهر فالبسيطان جوهران والتمييز بينهما بالفعل غير متصور والفصل بينهما فصل العقل
وفي المسئلة بقايا من المباحثات بين الفريقين وذلك من فن الفلسفة لا
من الحقائق الكلامية فقد عرفت من هذه المباحثة أن مذهب المعتزلة في
المعدوم شيء هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في أن الهيولى موجودة قبل وجود الصورة

القاعدة الثامنة في إثبات العلم بأحكام الصفات

قد شرع المتكلمون في إثبات أحكام الصفات قبل الشروع في الصفات لأن الأحكام أولى
والمخالفون من المعتزلة في إثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات وسلكوا طريقين
أحدهما النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ثم منهم من يرى الابتداء بإثبات كونه
قادراً أولى ومنهم من يثبت كونه عالماً أولاً ثم يثبت كونه قادراً مريداً ومنهم من يبتدئ بالإرادة ثم
يثبت كونه قادراً قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادراً أولاً إن الدليل قد قام على أن الصنع
الجائز ثبوته والجائز عدمه احتاج إلى صانع يرجح جانب الوجود فيجب أن يكون الصانع حياً
ويتأتى عليه الفعل ومنهم من يتيسر فيه جملة صفات الحي على الحي الذي

لأجل

لأجل أن يقع التعذر ويتحقق التأتي والتيسر فلم نجد صفة إلا القدرة أو كونه قادراً فكان الذي
يصحح الفعل من الحي كونه قادراً وهو على التحقيق الفعل والعلة لا يختلفان حكماً شاهداً وغائباً
ولذلك صار هذا ممكناً وإثباتاً في الأفعال من حيث إنها لأجل تصحيح الأحكام والإتقان من الفاعل
فلم نجد إلا كونه عالماً وكذلك رأينا الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض هو شأن أي
الكل في الجواز من حيث إنما لأجل يصح الاختصاص فلم نجد إلا كونه مريداً ثم لم ينفصل من وجود
هذه الصفات إلا وأن يكون الموصوف بها حياً لأن الجماد لا ينفصل منه أن يكون قادراً
عالماً فقلنا القادر حي وأيضاً فإنا لم نصفه بهذه الصفات لزمنا وصفه بأضدادها من العجز
والجهل والموت وذلك نقائص مانعة من صحة الفعل المحكم ويتعالى الصانع عن كل نقص وآفة
وللخصوم من المعطلة على هذه الطريقة أسولة منها على الأشعرية سوى الأول ومنها على المعتزلة
ومنها سؤال على جميع المتكلمين أما السؤال الأول قالوا إنكم إذا نفيتم الحال وقلتم الأشياء في
حقائقها تتمايز بذواتها ووجوهها فكيف يستمر لكم الجمع بين الشاهد والغائب والثاني
أنكم ما أثبتم في الشاهد فاعلاً موجداً على الحقيقة وإن أثبتم فاعلاً مكتسباً فكيف يستمر
لكم الجمع بين ما لم يتصور منه الإيجاد وبين ما يتصور منه الاكتساب أجاب الأصحاب
عن السؤال الأول بأنا وإن نفينا الحال الصفة ثابتة لغير من الحال الالتقاء في الوجوه والاعتبارات
العقلية جمعاً بين الشاهد والغائب بالعلة والمعلول والدليل والمدلول وغير ذلك من الصفات العقلية

اذا وقف على العلم الذي لاجله صح الفعل على الفاعل في الشاهد حكم على كل فاعل كذلك واما الثاني
فانا وان لم نثبت ابدا عالما وايجادا في الشاهد لكونا انا نحس من انفسنا تيسرا وتأتيا وتمكنا من الفعل
وبذلك الوجه اشار شيخ حركة الرعشة عن حركة المختار وهذا امر ضروري ثم وجدنا تأثير
القدرة في المقدور هو ايجاد اما الكسب فنظري ونحن بهذا الوجه جمعنا لا بذلك الوجه
الذي فرقتم **واما السؤال على المعتزلة** فقالوا انتم اثبتم حالا منكم لم يثبت اثر من الفاعل الا
حالا لا يوصف بالوجود والعدم والفاعل ترا ايضا عندنا حالا فكيف اوجدت حال حالا من الثاني
انكم اثبتم تأثير القدرة الحادثة في الايجاد وما اثبتم القدرة في الغايب فانكرتم ان المصحح للايجاد
هو كونه قدرة لا كونه قادرا فما حصل في الشاهد لم يوجد في الغايب وما ثبت في الغايب لم
يثبت في الشاهد ثم اثبتم تأثيرا في ايجاد حركات دون الالوان والاجسام فلو جمعتم بين
الشاهد والغايب بمجرد الحدوث فقولوا ان القدرة الحادثة تصلح لايجاد كل موجود وان
تقاصرت القدرة في الشاهد عن الجمع بين محدث ومحدث في الشاهد وكيف يصح الجمع بين
محدث في الشاهد ومحدث في الغايب **واما السؤال على الفريقين** فقالوا بهذا تمسك باثبات
فانكرتم ان بانيا يصدر عنه البناء ويكون حكمه على خلاف هذا الباني حتى لا يستدعي
كونه قادرا العالم من وجوه كثيرة منها انكم وجدتم في بعض الفاعلين ان البناء يدل على
الباني وقلتم نسبنا صفات الباني فعرفنا على كونه قادرا عالما انكم ما رأيتم بانيا الا بالآلة

فلو حكم

فلو حكمتم على كل بان بالآلة والاداة كان الحكم فاسدا كذلك في كونه قادرا او بقدرة الغيث
المعتزلة بمجرد الحدوث حكم في القدرة والعلم والارادة وانتم تقولون ان البناء يدل على كون الباني
ذا قدرة وعلم وارادة ثم لم يطردوا هذا الحكم غائبا فاذا يلزمكم دليل مستأنف في حق الغائب
ولا يغنيكم دعوى الضرورة في هذا الجمع فانتم معاشر المعتزلة يلزمكم في استقراءكم الشاهد كون
الصانع ذا قدرة وعلم وارادة وانتم معاشر الاشاعرة يلزمكم في استقراءكم الشاهد كون
الصانع ذا بنية والآلة والاداة وبالجملة الاستقراء ليس يوجب علما ولذا ادعيتم الضرورة
فما بالكم شرعتم بالدليل **قال القاضي ابو بكر الباقلاني** اذا كنا نعرج في امر الاستدلال
بعد السبر والتقسيم والترديد والتحرير الى دعوى الضرورة فما بالنا لم ندع الضرورة والبديهة
في الابتداء فنقول اذا احاط المرء علما ببدايع الصنع وعجايب الخلق من سير المتحركات على نظام
ومن ترتيب وثبات الساكنات على قوام وتسديد وحصول الكائنات بين المتحركات والساكنات
من جماد ونبات ومن حيوان ومن انسان وكل باحكام واتقان عرف يقينا ان الصانع
عالم حكيم مريد قادر من غير ارتياب فمن كان من العقل خارجا وفي تيه الجهل والجدال سائرا
يحتاج في ذلك الى اثبات فعل في الشاهد ثم طرده في الغائب بل الغائب شاهد والعقل
رائد والبصر ناقد ومن حاول الاستدلال فمناهج الضرورة تراه عمي من حيث يبصر وجهل
من حيث يستبصر والله اعلم **واجاب امام الحرمين** عن سؤال الاستقراء بان

قال لا نسلم ان ما في الشاهد ولا نحكم على الغائب بحكم الشاهد لكنا نقول قام الدليل على حدوث
العالم واحتياجه من حيث احتياجه الى مرجح لاحد طرفي الامكان فالمرجح اما ان يرجح بذاته
ولذاته او بذاته على صفة او بصفة وراء الذات واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود
من ذات من حيث هو ذات لان الموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل فان نسبة الذات
الى هذا المثل كنسبتها الى المثل الثاني فيجب ان يكون بصفة وراء الذات او بذات على صفة
وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأتى بها التخصيص ارادة ثم الارادة
تخصص ولا توقع فالصفة التي يتأتى بها الايقاع والايجاد هي القدرة والفعل اذا اشتمل
على احكام واتقان وجب بالضرورة كون الصانع عالما والارادة ايضا لا تتعلق
بشيء الا بعد ان يكون المريد عالما وهذه الصفات يستدعي في ثبوتها الحيوة فوجب
ان يكون الصانع حيا وقد ذكرنا نحو في تمام الاشكال وتشابه الامثال وفيه الاعتذار في
جدال لكن الخصم يقول نسبة الصنع الى الذات عندنا كنسبته الى الارادة والقدرة عندكم
فان الارادة عندكم واحدة وهي في ذاتها صفة صالحة يتأتى بها التخصيص مطلقا فان
نسبتها الى هذا المثل كنسبتها الى مثل اخر وكذلك القدرة ولانهما يتعلقان بالمرادات
والمقدورات كلها قبل الايجاد فالموجب لتخصيص حال الوجود بالايقاع ونسبة الارادة
والقدرة الى هذه الحال كنسبتها الى حال اخرى فجوابكم عن تعلق الصفات بالمتعلقات

٢ امكانه آ

ايجابا ما جوابنا عن نسبة الذات الى الموجبات ايجابا والسؤال مشكل وقد اشرنا
الى حل الاشكال في حدوث العالم ومما يقول الخصم انه متى ثبت معنى كونه حكيما الى كونه
مريدا او فاعلا على مقتضى العلم ورد الكعبي كونه مريدا الى كونه قادرا عالما ورد ابو الحسين
البصري جملة الصفات الى كونه ذاتا واجب الوجود على جلاله وكمال يصدر عنه
الموجودات على احسن نظام واتقن احكام ثم يشتق له اسم من نحو اثاره لذاته او اسم
لذاته او اسم من حيث تقدسه عن سمات خلقه فانه يسمى الاول باسماء اضافية كالعلة
والمبدع والصانع ويسمى الثانية اسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والأ
لذاته واسمهى ظهر بين فهذه الاسامي مباحثه عقلية بالانصاف والانتصاف فاقول
العلة والمبدع عندكم يقال على كل ما استم له وجود في ذاته ثم حصل منه وجود شيء اخر
ويقوم به وقد يكون الشيء علة الشيء بالذات وقد يكون علة قريبة وقد يكون علة بعيدة
وواجب الوجود لذاته تام الوجود في ذاته وحصل منه العقل الاول اهو علة له بالذات ام
بالعرض فان كان علة له بالذات لا بالعرض مبدأ له بالقصد الاول لا بالقصد الثاني لم
يكن واجب الوجود غنيا مطلقا بل فيه احتياجا الاكتساب ولم يكن كاملا مطلقا بذاته لو لا
معلوله بل كاملا بغيره ناقصا باعتبار ذاته كيف وهم يأبون ان يكون المعلول الاول وسائر
الموجودات لا من لوازم تعقله لذاته فلا يكون وجه واجب الوجود لا اله ذاته على سبيل الاستغنا

٢ فادة علما على رأي وعلى كونه عالما على رأي
فنحن نعد جملة الصفات الى كونه صح

المطلق عن الكل ووجوه سائر الموجودات اليه على سبيل احتياج الكل اليه وان قالوا
هو علة بالعرض لا بالذات مبدء بالقصد الثاني لا بالقصد الاول فالم يكن العلة علة
لشيء بالذات لا يكون لشيء آخر بالعرض وما لم يكن مبدء الشيء بالقصد الاول لم يكن مبدء
لشيء آخر بالقصد الثاني فيلزم ما الزم في الاول فيبطل اطلاق لفظ العلة والمبدء عليه
ونقول ايضا كونه علة ومبدء لم يدخل في مفهوم كونه واجبا بذاته فان مفهوم انه علة امر اضافي
ومفهوم انه واجب بذاته امر سلبي فقد تباين الامران والمفهومان ويدل كل واحد منهما على غير
ما دل عليه الثاني فاين يصح لكم رد المعاني الى امر واحد وهو الذات فتباين المفهومات و
الاعتبارات عندكم وتباين الاحوال عند ابي هاشم وتغاير الصفات عند ابي الحسن على وتيرة
واحدة وكلكم تشبه الحمد لولا تختلف الخواص والحقائق واعتذاركم ان كثرة السلوب
واللوازم والاضافات لا تقتضي كثرة في صفات الذات واستشهادكم بالقرب والبعد لا
يغني عن هذا الالزام فانا الزمنكم تباين الوجوه والاعتبارات بين الاضافة والسلب اذ من
المعلوم ان كونه علة ومبدء للمعلول الاول امر هو حال اضافية وكونه واحدا امر هو حال سلبية
وليس يوجب المعلول من حيث انه قد انتفى عنه الكثرة وليس كونه مسلوب الكثرة عنه
موجبا للمعلول ولا يلزم وجوده شيء من حيث يسلب عنه شيء ولا يسلب عنه شيء من حيث
يلزم وجوده شيء ويخالف ما نحن فيه حال القرب والبعد بالاضافة الى شيء دون شيء

فان قرب

فان قرب الجوهر من جوهر فقد يكون من باب الاضافة وقد يكون من باب الوضع وقد يكون
من باب الاين لكن لفظ القرب والبعد يطلق على كل جوهرين متقاربا او متباعدا بمقدار ما
والمقادير بينهما لا ينحصر في حد فيثبت في ذلك مختلف بالنسب والاضافات وهي لا تنحصر
فلو قلنا انهما امران زائدان على وجودهما ادى ذلك الى اثبات اعراض لا يتناهى للجوهرين
متباينين لكن ما فيه القرب والبعد اعني الاين والوضع والاضافة فهي امور زائدة على
ذاتي الجوهرين فعرف ان المثال الذي تمثلوا به لازم عليهم ايضا على انا نقول لستم اثبتم له
معنى وعرضا زائدا على الجوهر فانه قد وضافة معقولة بين اضافة الاب الى الابن وبين اضافة
العلة الى المعلول فان الاضافة هو المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر وليس له وجود
غيره مثل الابوة بالقياس الى البنوة ولكن الاب فان له وجود آخر لا انسانية فكونه علة ومبدءا
ومبدءا هو المعنى الذي وجوده بالقياس الى المعلول وليس له وجود غيره وكذلك كل علة ومعلول
سوى العلة الاولى فيعرض له هذا المعنى او هو هذا المعنى بعينه ثم حكمتم بان الابوة هو معنى عرضي
زائد فهلا حكمتم بان العلية معنى هو عرض زائد حتى يلزم ان يكون لا واجب بالذات نوع
كثرة عقلية وكثيرا ما دار في خيالي وخاطري ان الذي اعتقده النصارى من الاب والابن
هو بعينه ما قرره الفلاسفة من الموجب والموجب والعلة والمعلول تكاد السموات يتفطرن
منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا

فهو تعالى لم يوجب ولم يلد ولم يولد ثم انتسب الكل اليه نسبة العبودية لا الربوبية ان كل
من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وحسب بكل شيء مبدعه والكل موجود له جل جلاله وتقدست اسماؤه

القاعدة التاسعة في اثبات العلم بالصفات الازلية

صار المعتزلة باسرهم الى ان الباري تعالى عالم قادر حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة واختلفوا
في كونه مريدا متكلما سميعا بصيرا على طرايق مختلفة كما سنوردها في مسائل افرادا وابو الهذيل
العلاف انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه
علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول ثم اختلفت المعتزلة في ان احكام الذات هل
هي احوال للذات ام وجوه واعتبارات فقال اكثرهم هي اسماء واحكام للذات وليست احوالا
وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث وقال ابو
هاشم هي احوال ثابتة للذات واثبت حالة اخرى توجب هذه الاحوال وقالت الصفاتية
من الاشعرية والسلف ان الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير
ببصر مريد بارادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذات الله تعالى وهي
ذوات موجودة ازلية ومعان قائمة بذات الله تعالى وحقيقة الالهية هي ان تكون ذات
ازلية موصوفة بتلك الصفات الازلية وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم
جواد بجود الى ان عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة على غير فرق بين صفات

الذات

الذات وصفات الافعال وقالت الفلاسفة واجب الوجود لذاته لا يتصور ان يكون الا واحدا
من كل وجه بلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيثية ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون
احد الوجهين او الاعتبارين غير الآخر او يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته ولا يجوز ان يكون
نوع واجب الوجود لغير ذاته ولا وجود نوع له بعينه ولا يشارك شيئا ما صفة كانت او صورة
في وجوب الوجود ولا ازليته ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا باجزاء
الحد نعم له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى لذلك واحدا حقا احدا صمدا
ومثل تنزهه عن المادة وتجرده عن طبيعة الامكان والعدم فيسمى لذلك عقلا وواجبا وله
صفات اضافية مثل كونه صانعا مبدعا حكيما قديرا جوادا كريما وصفات مركبة من سلب واضافة
مثل كونه مريدا اي هو مع عقليته وجوبه مبدأ للنظام الخير كله وجوادا اي هو بهذه
الصفات وزيادة سلب اي لا ينحو غرضا لذاته واولا اي هو مسلوب عنه الحدوث مع اضافة
وجوب الكل اليه فصفاته عندهم اما سلبية محضة واما اضافية محضة واما مركبة من سلب
واضافة والسلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات ونحن نسلك هنا منهجا وانما
كلام كل صاحب مذهب بنهايته على سبيل المناظرة والمباحثة فيظهر من ذلك مزلة الاقدام
ومضلة الاوهام ويلوح الحق من وراء ستر رقيق على اوضح تحقيق وتدقيق قالت الصفاتية
نحن نعتبر الغايب بالشاهد بجوامع اربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد فاما العلة

والمعلول فنقول قد ثبت ان كون العالم شاهدا معللا بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان
ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم لجاز تقدير
العلم من غير ان يتصف محله بكونه عالما فاقتضاء الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف
فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك اذا وجب وصفه بها وجب اثبات
الصفة له ثم عضدوا الالزام بالارادة والكلام فانه لما ثبت له الارادة والكلام كان مريدا
متكلما فلما ثبت كونه مريدا متكلما وجب له الارادة والكلام فان العلم والارادة لا يختلفان
في العلية والمعلولية واذا كانا لا يختلفان عندهم في القدم والحدوث **قالت المعتزلة**
تعليل الاحكام بالعلل بنوع احتياج الى العلل وذلك لا يتحقق الا اذا كان الحكم جايز الوجود و
جايز العدم فيعلل الحكم لجوازه في الشاهد وكون الباري تعالى عالما واجب وهو مستغن عن
الاحتياج الى التعليل فلا يعلل الحكم لوجوبه في الغايب اليس كل حكم واجب في الشاهد غير
معلل اصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجوهر واحتياجه الى المحل
لا الى غيره ذلك وخرجوا على هذه القاعدة كونه مريدا فانه لما لم يكن واجبا كان معللا وهذا لا
لان الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العلة واما الجايز فانما يستقل بنفسه اعني
ما له طرفي جوازه احتاج الى العلة اما اختيار مختار او ايجاب علة فوجود العلم في الشاهد لما
كان جايزا احتاج الى اختيار مختار يوجده وثبوت حكم العلم في الشاهد لما كان جايزا ايضا

الى علة

الى علة موجبة وهو العلم اليس وجود القديم لما كان واجبا لم يعلل ووجود الحادث
لما كان واجبا علل **قالت الصفاتية** ثم تعكسون عليكم بعلل الاحكام الجايزة بالعلل الجايزة
والاحكام الواجبة بالعلل الواجبة ولا احتياج ولا افتقار غير موجب التعليل ولا
الاستقلال والاستغناء مانع من التعليل لانا لسنا نعني بالتعليل الايجاد والابداع حتى
يستدعي الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغناء لكنا نعني بالتعليل الاقتضاء
العقلي والتلازم الحقيقي شرط ان يكون احدهما علة متلازمان والوجوب والجواز لا
اثر لهما في منع الاقتضاء والتلازم فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجايز
بالجايز ومن ادعى ذلك تحقيقا فقالوا نحن لا نحكم على الاحكام من حيث انها احكام بانها تخ
فانها على مذهب مثبتي الاحوال صفات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذوات لها على الانفراد
حتى يقال هي جايزة او واجبة وعلى مذهب النفاة عبارات عن اختصاص المعاني بالمحال
يعبر عنها بالاسامي وهي على مذهبين لا يطلق عليها الجواز والوجوب من حيث هي احكام بل
الوجوب اليها اقرب فانها بالنسبة الى عللها واجبة سواء قدرت قديمة او حادثة فكون العالم
عالما بعد قيام العلم بالمحل ليس بجايز بل واجب لا محالة حيث هو حكم للعلم لا ذات له فلا يتطرق
اليه الجواز والامكان ومن حيث هو ذو العلم يتطرق اليه الذي العلم الجايز اذ يجوز ان يكون ثابتا
علم ويجوز ان لا يكون والجواز من هذا الوجه لا يعلل البتة بل ينسب الى الفاعل حتى يخصص المحل

طريق الجواز فهو اذن من حيث انه جائز لا يعلل بعلة وكذا لو وجب تعليل كل جائز بعلة لكانت
العلة ايضا تعلل بعلة فيؤدي الى ما لا نهاية له من الرتب لو قيل لا ينسب الى فاعل من نسبة الجائز
في ان يوجد الى فاعل ليس كنسبة العالمية في ان يوصف الى علم فليفرق الفارق بين تعليل
الاحكام بالعلل وبين تعليق الفعل بالقدرة فان بينهما بونا عظيما وامدا بعيدا فلا يجوز
ان يقتبس حكم احدهما من الثاني ولا ان يطرد حكم احدهما في الثاني الا ان يمنع مانع اصل
التعليل وبين فهم العلة والمعلول ولا يفرق بينهما في الشاهد والغائب وذلك كلام آخر ومن نفى
الحال وكونها صفة ثابتة في الاعيان لم يصح اثبات العلة والمعلول على اصله تحقيقا فانه لم
يبق له الا عبارة محضة او وجه اعتبار عقلي فلا معنى لكون العالم عالما على اصله الا انه شيء
ما له علم وليس العلم يوجب حكما زائدا على نفسه فيقال للرئيس تعني بكونه علما هي مقتضية
شيئا ام غير مقتضية فان اقتضت فهي تقتضي نفسها ام غيرها فان اقتضت نفسها
فذلك سفسطة وان اقتضت غيرها افهو موجود ام حال وصفة لا توصف بالوجود
والعدم والكلام على الامرين ظاهر وقد تكلمنا على ذلك في مسألة الحال بما فيه مقنع ثم
نقول ههنا ان سلم مسلم كون العلم علة العالمية في الشاهد والزم الطرد والعكس حتى
اذا ثبت العلم وجب كون المحل عالما واذا ثبت كون العالم عالما لزم وجود العلم اجاب
بان الطرد والعكس شاهدا وغائبا انما يلزم بعد تماثل الحكمين من كل وجه لا من وجه دون

وجه

وجه والخصم ليس يسلم تماثل الحكمين اعني عالمية الباري وعالمية العبد بل لا تماثل بينهما الا في
اسم مجرد وذلك ان العلمين انما يتماثلان اذا تعلقا بمعلوم واحد والعالميتان كذلك
ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان عالمية الغائب وعالمية الشاهد لا يتماثلان من كل وجه
بل هما مختلفان من كل وجه فكيف يلزم الطرد والعكس ولا خلاف في الجمع ليس لو الزم طرد
حكم العالمية في الغائب من تعلقها بمعلومات لا تتناهى وحكم القادرية في الغائب من صلاحية
الايجاد والتعلق بالمقدورات التي لا تتناهى حتى حكم على مثله في الشاهد بذلك لم يلزم وكذلك
احتياج العالمية في الشاهد الى علة لا يستدعي طرده في الغائب فاذن لا تعويل على الجمع بين الشاهد
والغائب بطريق العلة والمعلول بل ان قام دليل في الغائب على انه عالم بعلم قادر بقدرة فذلك
بالدليل مستقل بنفسه غير محتاج الى ملاحظة جانب الشاهد ومن الجوامع بين الشاهد والغائب
الشرط والمشروط **قالت الصفاتية** الستم وافقتمونا على ان الشرط وجب طرده شاهدا وغائبا
فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد وجب طرد ذلك في الغائب
حتى يثبت كونه حيا بهذا الطريق كذلك نقول في العلة وانتم ما فرقتم في الشرط بين الواجب
والجائز كذلك يلزمكم ان لا تفرقوا في العلة بين الواجب والجائز وهذا لازم على المعتزلة فان
لهم ولغيرهم طريقا آخر في اثبات كونه تعالى حيا بدون الشرط فان الحيوة بمجردها لا يكون شرطا
في الشاهد ما لم ينضم اليها شرط آخر فان البنية على اصلهم شرط في الشاهد ثم لم يجب طرده في الغائب

واتنفاء الاضداد شرط حتى تحقق العلم ويجوز ان يكون المعنى الواحد شرطاً لمعان جمة ويجوز
ان يكون شروط كثيرة لمعنى واحد وبهذا تحقق التمايز بين الشرط وبين العلة فلا يلزم الشرط
على القول بكون يلزم على كل من قال بالعلة والمعلول والشرط والمشروط سؤال التقدم والتأخر
بالذات وان كانا متلازمين في الوجود فان العلة انما صارت مقتضية للحكم لا استحقاقها
التقدم عليه بذاته والمعلول انما صار مقتضى العلة لا ستحقاقه التأخر عنه بذاته ولهذا امكنك
ان تقول انما صار العالم عالماً لقيام العلم به ولا يمكنك ان تقول انما قام العلم به لكونه عالماً ولو كان
حكمهما في الذات حكماً واحداً لما ثبت هذا الفرق ومثل هذا الفرق بين القدرة الحادثة والمقدور
فان الاستطاعة وان كانت مع الفعل وجوداً الا انها قبل الفعل ذاتاً واستحقاقاً وجوداً ولهذا
امكنك ان تقول حصل الفعل بالاستطاعة ولا يمكنك ان تقول حصلت الاستطاعة بالفعل
وهكذا قولنا في الشرط والمشروط فان المحل يجب ان يكون حياً اولاً حتى يقوم به العلم والقدرة ولا يمكنك
ان تقول يجب ان يكون العلم والقدرة اولاً حتى يكون حياً والا فيرتفع التمييز بين الشرط والمشروط
ولا تظنن ان هذا الفرق راجع الى مجرد اللفظ فان التقدم المذكور قضية عقلية وراء اللفظ
ولا تظنن ايضاً انه راجع الى التقدير بالوهم حيث تقدر استحقاق وجود لاحدهما دون الثاني
وافتقار وجود احدهما بالثاني فان كل تقدير وهمي اذا لم يكن معقولاً امكن تبديله بغيره من
التقديرات بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك احد امرين اما ان يترك القول بالعلة والمعلول

٣ لا استحقاقها

الحكم

والشروط رأساً ولا يطلق لفظ الايجاب ولا الاقتضاء على المعاني بل يقال معنى كون الشيء
عالماً هو قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف محله به من غير فرق لكن يشتق له اسم من العلم
فيقال عالم كما يشتق له من فعل فيقال علم ويعلم وهذا امر يرجع الى اللغة فحسب فلا اقتضاء ولا ايجاب
ولا علة ولا معلول وهذا اهون لا مرية واما ان يقتضي بسبق العلم على العالمية وان يكون الوجه
بالعلم اولى واول منه بالعالمية ثم يحكم بسبق الذات على الصفات وان يكون الوجود بالذات
اولى واول منه بالصفات من حيث ان الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها حتى يكون
الموصوف من حيث الذات اسبق على الصفة والصفة من حيث الايجاب والاقتضاء اسبق
على الموصوف وهذا امنع لا مرية ولا استحالة الى الله تعالى في ذلك لا استحالة به من حيث
ومن الجوامع بين الشاهد والغائب الحد والحقيقة جرت رسم المتكلمين بذكر الحد والحقيقة
في هذا الموضع وقد اختلفوا في ان الحد عين المحدود ام غيره وان الحد والحقيقة شيء واحد
ام شيئان فقال نفاة الاحوال حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن معنى واحد
وقال مثبتو الحال ان الحد قول الحاد المنبئ عن الصفة التي يشترك فيها احاد المحدود فان
المحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة لجميع احاد المحدود وتلك الخاصية حال لا
يعبر عن تلك الحال بلفظ شامل دال عليه جامع مانع يجمع المحدود بالخاصية ويمنع ما ليس
من خواص غيره ثم من الاشياء ما يحد ومنها ما لا يحد على اصلهم واكثر حدود المتكلمين راجع

الى تبديل اللفظ بلفظ اعرف منه ودون تبديله بما يكون مثله في الخفاء والجلاء واما اهل المنطق فانهم يتأنقون
في ذكر شرايط الحدود ويتحققون في استيفائها جيانبه لفظاً ومعنى غير انهم اذا شرعوا في تحديد
الاشياء وتحقيق ماهياتها ياتون بابعد ما ياتيه المتكلمون كمن يتقن علم العروض ولا طبع
له في الشعر او كمن يكون له طبع ولا مادة له من الادب والنحو يتهجى ويصحح اسماً او لعلهم
معذورون لان الظفر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة عسير جداً فنقول في
تحديد الحدود وشرايطها ان الحد ينصرف الى ثلثة معان حد لفظي هو شرح الاسم المحض كمن يقول
حد الشيء هو الموجود والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة وليس يفيد ذلك الا تبديل اللفظ
بما هو اوضح عند السائل على شرط ان يكون مطابقاً للمراد طرداً وعكساً وحد رسمي هو تعريف
بعوارض الشيء ولوازمه كمن يقول حد الجوهر هو القابل للعرض وحد الجسم هو المتناهي في
الجهات القابل للحركات والسكنات وقد يفيد هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة
اللوازم وقد لا يفيد وحد حقيقي هو تعريف لحقيقة الشيء وخاصيته التي بها هو هو
وانما هو يلتئم بذاتيات عامة وعمومية وبذاتيات خاصة والجمع والمنع ان اريد بهما هذان
المعنيان فهو صحيح فالجمع من الذاتيات العامة والخاصة هو الجنس والفصل والمنع غيره
فيقع من لوازم الجمع والطرد والعكس ايضاً يقع من اللوازم ومن شرايطه انه يجب ان يكون
اعرف من المحدود فلا يكون مثله ولا دونه في الخفاء والجلاء وان لا يعرف الشيء بما لا يعرف

الا به

الا به الغير في المثال المذكور فاذا ثبت ما ذكرناه من تحديد الحد بعد التفصيل فالامر جلي في
الجمع بين الغائب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد بانه ذو العلم والقادر هو
ذو القدرة والمريد ذو الارادة فيجب طرد ذلك في الغائب والحقيقة لا تختلف شاهداً
وغائباً قيل له هذا تعريف الشيء بما دونه في الخفاء والجلاء فان الانسان ربما يعرف
كون زيد متحركاً وشاكاً في الحركة حتى يبرهن على ذلك وكذلك في جميع الاوصاف فكيف
اقتبست معرفة الاجلى من الاخفى وايضاً فان ذا الشيء قد يكون على سبيل الوصف والصفة
وقد يكون على سبيل الفعل والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والمملوك الذي قد
ورد في التنزيل رفيع الدرجات ذو العرش ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة
بذاته فانكرتم ان يكون معنى كونه ذا العلم والقدرة كذلك قال قد يقتبس اثبات
العلم والقدرة من كونه عالماً قادراً وقد يقتبس من كون الشيء معلوماً للذي مقدوراً
فيقول المتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمقدور قدرة فاذا قام الدليل على كونه عالماً بالعلوم
فيجب ان يكون عالماً بعلم وتحقيقه ان العلم احاطة بالمعلوم ويستحيل ان يكون الذات محيطاً
او متعلقاً فيجب ان يكون صفة او حالة هي المحيطة المتعلقة بالمعلومات قالت المعتزلة
معلوم انه تعالى لا يكون عالماً الا بالعلم ولا بالذات ولا معنى لكون المعلوم معلوماً الا انه غير
مخفي على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي او وهمي حتى يحال به على العلم او على الذات

وهو لكم العلم احاطة بالمعلوم تعبير عبارة وتبديل لفظ بلفظ ولهذا فالعلم والاحاطة والتبيين
عبارات عن معنى واحد ومعنى كون الذات عالماً انه محيط وكذلك معنى كونه محيطاً انه عالم وانما
وقعتم في الزام لفظ الاحاطة لظنكم ان الاحاطة لو تحققت للذات كانت تلك الاحاطة كاحاطة
جسم بجسم وذلك لاشتراك في اللفظ ولا معنى للاحاطة من العلم وهو بكل شيء محيط وبكل
شيء عليم وعلى كل شيء قدير **قالت الصفاتية** العقل الصريح يفرق بين كون المعلوم معلوماً
وبين كونه مقدوراً وكيف لا وكونه معلوماً اعم من كونه مقدوراً فان المعلوم قد يكون قديماً
وقد يكون حادثاً او واجباً وجائزاً ومستحيلاً وكونه مقدوراً ينحصر في كونه ممكناً جائزاً ثم نسبة
المعلوم الى الذات من حيث هو ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هو ذات فيقول نسبة
الذات اليهما على قضية واحدة [2] فيلزم ان لا يكون احدهما اعم والثاني اخص ويجب ان يكون
كل معلوم مقدوراً كما كان كل مقدور معلوماً وان اختلفت وجه النسبة بالاعم والاخص علم
انه ما كان مضافاً الى الذات بل الى صفة وراء الذات وذلك ما عبر عنه التنزيل بالعلم والقدرة
قالت المعتزلة قد تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة
كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض ويقال العرض لون وسواد وقائم بالمحل فيوصف
الجوهر والعرض بصفات هي صفات الانفس التي لا تعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه
الاوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي قائمة بالذات ولا بتعدد احوال

[2] عندكم اذا لم يختلف النسبة فان كان نسبة الذات اليهما على قضية واحدة صح

ثابتة في الذات كذلك نقول في كون الباري تعالى عالماً قادراً **قالت الصفاتية** ليس وصفنا
الجوهر والعرض بهذه الاوصاف الكثيرة اثبات ذات واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها
وهذه العبارات والتعبيرات الخاصية وهي التحيز في الجوهر والسوادية مثلاً في العرض فاما
تحيزه وقبوله للعرض فذلك تعريض لنسبة الجوهر الى الحيز ونسبته الى العرض اما تحقيقاً او تقديراً
ومثال ذلك فنقول في حق الباري تعالى انه موجود قديم قائم بنفسه غني احد صمد غير منقسم
الوجود والذات وكل هذه الاوصاف يرجع الى حقيقة واحدة واما وصفنا بكونه حياً عالماً قادراً
انما هو راجع الى حقائق مختلفة وخواص متباينة تختص كل صفة بخاصية وحقيقة لا يتحد بها
الكل واحدة فان لكل خاصة تخصها ودليل خاص يدل عليها ومتعلق خاص تتعلق بها والحقائق
اذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذواتها ولا تسد احدهما مسد الثانية والعقل
انما يميز بين هذه المعاني بهذه الوجوه ولولا ان الاعراض المتعددة اذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل
باختلافها وتعددها الا باختلاف خواصها واثارها وفوائدها ودلائلها ومتعلقاتها ومن التحيل
في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة فلو جاز اثبات ذات لها حكم العلم والقدرة
والارادة والحيوة لجاز اثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر ولجاز اثبات علم له حكم
القدرة واثبات لون له حكم الكون ويلزم من ذلك اجتماع المتضادات في حقيقة واحدة من
ذلك من اهمل ما ينصوص وما يوضح ذلك وهو اقوى ما يتمسك به في اثبات الصفات هو قولنا

الله تعالى عالم قادر وقول المعطلة وليس بعالم ولا قادر اثبات ونفي لا محالة ولا يخلو
الامر فيه اما ان يرجع الاثبات والنفي الى الذات واما ان يرجع الى الصفات واما ان
يرجع الى الاحوال ويستحيل رجوعهما الى الذات فانها معقولة دون الاتصاف بالعالمية
اذ ليس من ضرورة العلم بكونه ذاتا قائما بالنفس مستغنيا عن المحل وجوب ان يعلم كونه
عالما قادرا ولا من ضرورة نفي العالمية نفي الذات فان جماعة من المعطلة نفي كونه عالما
وقادرا مع اقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعهما الى الحال فانها لا تنفى عليها
ولا تثبت وقد ابطلنا القول بالحال فلم يبق الا القسم الاخير وهو الرجوع الى الصفات
قالت المعتزلة انما اطلعتم على اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة حيث
قلتم الرب تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات ومن المعلوم ان العلم بالسواد ليس
يماثل العلم بالبياض بل يخالفه مخالفة المثلين عندكم لا يجتمعان وقد يجتمع العلمان فعلمه سبحانه
في حكم علوم مختلفة وكذلك القدرة الازلية تتعلق بمقدورات لا يتعلق القدرة الحادثة بها
فهي في حكم قدر مختلفة وكذلك الارادة والسمع والبصر واظهر من ذلك كله الكلام فانه صفة
واحدة ازلية وهي في ذاتها امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ومن المعلوم ان هذه
حقائق مختلفة قد تثبت لكلام واحد فان قلتم هذه الحقائق ترجع الى الوجوه والاعتبارات
فنحن نقول كذلك في ذات الباري تعالى وان اثبتم الكلمات وزادوا عليهم بان قالوا انا

ولكن كذلك كان الدليل على وجوده قائما بالنفس غير الدليل على كونه عالما صح

الدليل

الدليل على ان واجب الوجود بذاته مستغن على الاطلاق من كل وجه فمن اثبت له صفة
ازلية لها معنى وحقيقة قائمة بذاته فقد ابطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف
جميعا واثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعا اما الصفة فاحتاجت في وجودها
الى الذات بضرورة انه يجب ان يقال قام العلم بالباري واستحال ان يقال قام الذات بالعلم
واما الموصوف فانما يتم كالا في الالهية اذا قامت به هذه الصفات حتى لولاها لما كان الها
مستغنيا على الاطلاق فاذن المستغني على الاطلاق لا يكون الا واحدا من كل وجه ولا
كثرة فيه من وجه قالت الصفاتية كما انكرتم صفات ازلية انكرنا عليكم موصوفا بلا صفة
انكارا بانكار واستبعادا باستبعاد وتقسيمكم انها عين الذات ام غير الذات انما كان
يصح لو كان التقسيم دائرا بين النفي والاثبات فان من قال هذا عينه وهذا غيره فقد
يعني به انهما شيئان فهذا شيء وذاك شيء آخر وقد يعني به انهما شيئان يجوز وجود احدهما
مع عدم الثاني ونحن لا نسلم ان الصفات اغيار ولا نقول انها عين الذات لان حد
الغيرين عندنا هو للعين الثاني لا الاول ثم ان جاز لمثبتي الاحوال القول بان الحال لا موجودة
ولا معدومة جاز لمثبتي الصفات القول بان الصفات لا عين الذات ولا غير الذات
على ان كل حقيقة تنقسم الى امرين محققين في الشاهد مثل الانسانية فانها النامية
والحيوانية والناطقية عند القوم فاذا قيل الناطقية غير الانسانية ام غيرها لم يصح

التقسيم فانها لا عينها ولا غيرها وكذلك جزء كل لا عينه ولا غيره ثم هب ان سلم الغيرية للجزء
الاول فقولكم ان كان غيرا وجب ان يكون الها دعوى مجردة بل هو محل النزاع وقولكم
القدم وصف اخص الالهية دعوى لا برهان عليها فان من قال معنى الالهية هو ذات
موصوفة بصفات الكمال فكيف يسلم ان كل صفة ازلية اله ثم من قال القدم اخص وصف
الاله فيجب ان يبين اعم الاوصاف فان الاخص انما يتصور بعد الاعم فالاعم فان
كان الوجود هو الاعم والقدم هو الاخص فقد اثبت حقيقة الالهية من اعم واخص
والاخص يميز الاعم عن غيره ويلزم على ما في ذلك ما الزمتمونا على الصفات واما قولكم
ان الصفات لو قامت بذاته تعالى لاحتاجت اليها وكان حكمها حكم الاعراض وكان وجود
الموصوف اسبق واقدم بالذات على وجود الصفة فهذا انما يستحق ان يجاب عنه فنقول
معنى قولنا الصفات قامت به تعالى اي انه تعالى يوصف بها فقط من غير شرط آخر والوصف
حيث انه وصف لا يستدعي الاحتياج ولا الاستغناء ولا التقدم ولا التأخر فان الوصف بكونه
قديما واجبا بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجا الى الموصوف
ولا كون الموصوف سابقا على القدم والوجوب بل الاحتياج انما يتصور في الجواهر والاعراض
حيث لم يكن وكانت فاحتاجت الى موجد ويطلق على الاعراض خاصة حيث لم يعقل الا
في محل فاحتاجت الى المحل وبالجملة الاحتياج انما يتحقق لما يتوقف حصوله ويترتب وجوده

ولم يتحقق

ولن يتصور الاحتياج في القديم واما الجواب عن قول الفلاسفة انه تعالى مستغن على الاطلاق
قيل الاستغناء من حيث الذات انه لا يحتاج الى مكان ومحل لا استغناء من حيث الصفات
انه لا يحتاج الى شركاء في القدرة والفعل ومعين في العلم ولا آمر ولا ناه في التصرف والتدبير
فهو تعالى مستغن على الاطلاق وانما استغنى بجلال صفاته وصفات جلاله فكيف يقال انه
احتاج الى ما به استغنى اليس القول بانه استغنى بوجوبه في وجوده عن موجد موجب صحيح
ولا يقال انه لما استغنى بذلك كان محتاجا اليه كذلك نقول انه استغنى بذاته وصفاته فلو
الموصوف محتاج الى الصفة ولا الصفة احتاجت الى الموصوف وانما يتحقق الاحتياج ان لو
كانت الصفة على مثال الآلة والاداة والصفات الازلية ليست كالآلات ولا كل صفة لموصوف
تستحق ان تكون صفة لموصوف تستحق ان تكون آلة فبطل الالزام وزال الابهام
قالت الفلاسفة القسمة الصحيحة العقلية ان الموجود ينقسم الى واجب بذاته والى ممكن
بذاته واجب بغيره والواجب بذاته لن يتصور الا واحدا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا كثرة اجزاء
مما يتميز ولا كثرة معان عقلية ولا افتراق بان يشترك في وجوب الوجود وينفصل كل
واحد عن صاحبه بفصل يخصه فيتركب ذاته من جنس وفصل ثم يكون الاجزاء متقومة
للجملة لا محالة والمقوم اقدم على المقوم وما يتقوم الشيء لا يكون واجبا لذاته بل المتقوم
فالواجب بذاته لن يتصور الا واحدا والمعاني التي اثبتموها اما ان تكون واجبة بذاتها

فيلزم ان تكون اثنان واجب الوجود وذلك محال كما تقدم منا واما ان لا يكون واجبة بذاتها
بل يكون قوامها بالذات فيلزم ما ذكرناه اتفاقا قيل لم قسمة الوجوب الى واجب بذاته والى
واجب بغيره دليل قاطع على نقض الزامكم فان الوجوب من حيث هو وجوب قد عمّ الواجب بذاته
والوجوب من حيث هو وجوب قد خصّ الواجب بذاته كما في الاعم والافراد فالاخص وما به
عمّ غير ما به خصّ فتركب الذات من وجوب ووجوب عام وخاص فهو كتركيب الذات من جنس و
بالذات قد شمل الواجبين ومن فصل اخر انفصل به عن الواجب لا لذاته قالت الفلاسفة
الوجوب ليس يعم القسمين بالسوية بل هو في احدهما بالاولى وبالاول وفي الثاني بلا اولى ولا اول
فلم يكن جزءا مقوما فلم يصلح ان يكون جنسا فلم يلزم التركيب منه والتقسيم بر قبيل هذا بعينه
في الوجوب حرفا بحرف فان الوجوب ليس يعم القسمين بالسوية فلم يكن الوجوب جزءا مقوما فلم
يصلح ان يكون جنسا فلم يلزم التركيب منه والتقسيم بر قالت الفلاسفة الوجوب معنى سلبي
ومعناه ان وجوده غير مستفاد من غيره فلم يصلح ان فصلا للوجود قيل واذا لم يصلح ان يكون
فصلا لكونه معنى سلبيا فلو يصلح ان يكون جنسا لكونه معنى سلبيا فكيف الزمتمونا كونه جنسا
اذ قلنا ذاته تعالى واجبة لذاتها وصفاته تعالى واجبة ايضا بمعنى ان وجودها غير مستفاد
من غيرها فلم لا يجوز ان يكون اثنان واجب الوجود لذاته فان الزمتمونا الاشتراك في شيء
والافتراق في شيء الزمكم في الوجود والوجوب كذلك قالت الفلاسفة الوجود يطلق على الكل

بالتشكيك

بالتشكيك لا بالتواطؤ ومعناه انه وان عم الكل عموم ليس بالسوية فانه في الواجب لذاته
وبذاته فهو اولى به واول وفي الجائز لغيره وبغيره فهو لا اولى به ولا اول فلم يصلح ان يكون جنسا
فلم يلزم منه التركيب من جنس وفصل بخلاف موجودين واجبين كل واحد منهما في حقيقته
بذاته وينفصل كل واحد منهما عن الاخر بفصل زائد كالعلية فانهما وان اشتركا في
وجوب الوجود وانفصل احدهما عن الاخر بفصل ثالث وكذلك العلم والقدرة اشتركا في
كونهما صفتين ازليتين وينفصل ذلك الا هو الفرق مذهب ابي هاشم انها احوال
وعلى كل وجه فقد تقدم فيلزمكم مثله في الذات والصفات وقولكم ان المعاني انما يعرف فعلها
من خواصها ومتعلقاتها وآثارها كما قلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في الغائب بل باجماع منا كل
والافتراق منكم بمسائل في هذه القاعدة فان القدم والوجوب بالذات والوحدة والبقاء
بالذات والبقاء والقديمية وانه اول واخر ظاهر باطن متنزه عن المكان مقدس عن الزمان صفات
مختلفة لو اعتبرناها شاهدا لكل واحدة منها دليل خاص يدل عليه ومع ذلك لا يوجب
ذلك تعدد في الصفات بالاتفاق وعندكم الامر والنهي في الشاهد متنافيان وايضا ان
ما دل على الامر غير ما دل على النهي وكذلك الخبر والاستخبار يتمايزان من حيث الحقيقة والدليل
والتعلق فان متعلق الامر غير متعلق الخبر لان الخبر يتعلق بالقديم والامر لا يتعلق به فاختلفا
من حيث التعلق اوجب اختلافهما في الشاهد ثم لم يسند ذلك باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في

الغايب بل كلامه امر ونهي مع ان الامر يتعلق بالمامورات دون المنهيات والنهي يتعلق
بالمنهيات دون المامورات والخبر يتعلق بكل ما يتعلق به العلم معدوما او موجودا او واجبا
وجايزا او مستحيلا واما اسند الحكم بطريق النفي والاثبات على اصل نفاة الاحوال غير مستقيم
فان عندهم النفي والاثبات في كل شيء يرجعان الى امر مخصوص معين فلا يتصور
اثبات ذات على الاطلاق الا في مجرد اللفظ او يرجع الى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع
الى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مثبتي الاحوال قولنا عالم يرجع الى اثبات ذات
على حال كونه عالما هذا لكن يعترف بكونه موجودا او لا يعترف بكونه واحدا وقديما وغنيا
ليس النفي والاثبات في ذلك لا يرجع الى الصفات الزايدة على الذات وانما يرجع الى الاعتبارات
والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل اسند الحكم بالنفي والاثبات **قالت الصفاتية**
العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وله خاصية واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها
ويتماثل باتحاد التعلق وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة العلمية حتى لو قدرنا
تقدير المحال جواز بقاء العلم الحادث لتعلق العلم الحادث بمعلومين ومعلومات والسر فيه
ان العلم على كل حال يتبع المعلوم عدما او وجودا فلا يكتسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة
فالعلوم تختلف في الشاهد لاستحالة البقاء وتقدير اختلاف المتعلقات والعلم القديم في
حكم علوم مختلفة لا في حكم خواص مختلفة وحقايق متباينة وكذلك نقول في الكلام فان

الامر

امر ونهي وخبر واستخبار شملتها حقيقة واحدة فاجتمعت في حقيقة واحدة واختلفت اعتبارات اختلفت
الخبارات تلك الحقيقة بالنسبة الى المتعلقات وهذا غير مستبعد انما المستحيل كل الاستحالة
اثبات ذات واحدة لها خاصية العلم وخاصية القدرة والارادة الى ساير الصفات حتى لزم
ان يقال يعلم من حيث يقدر ويقدر من حيث يعلم فيخلق بعالميته ويعلم بقادريته ويجمع حقيقتان
وخاصيتان لذات واحدة وذلك غير معقول واما صفات الذات الازلية وراء الذات
فانما هي راجعة الى النفي والاثبات فمعنى كونه قديما انه لا اول له ولا آخر ومعنى كونه واحدا انه
لا شريك له ولا قسيم ومعنى كونه غنيا انه لا حاجة له ولا فقر ومعنى كونه واجبا بذاته ان وجوده غير
مستفاد من غيره ومعنى كونه قائما بنفسه انه غير محتاج الى المكان والزمان بل هو مستغن على الاطلاق
عن الموجد والمكان والمحل بخلاف قولنا انه عالم قادر فان العالم والقادر من العلم والقدرة حقيقتان
والاحكام والاتقان دليل العلم واثره والوجوب والحصول دليل القدرة واثرها فهما معنيان مختلفان
في حقيقتهما ولا يتحدان في ذات كما لا يتحدان بذاتيهما حتى يكون حقيقة احدهما حقيقة الثاني
ولذلك فلم مشايخ المعتزلة ان العالمية ليس يفيدها معنى القادرية حتى يجوز العلم باحدهما مع
الجهل بالثاني وقال ابو هاشم العالمية حال والقادرية حال ويفيد بها حال حتى يجب الاحوال [illegible] في
التحقيق من اصحاب الحال وتبين الصفات لان الحال متناقض الحال اذ لا يوصف بالوجود
ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد

بالجوهرية ثلاثة ثم لا فوقية ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية واما الاستدلال بالنفي
والاثبات فصحيح واعتراضكم فاسد فانا نقول قد قام الدليل على كون الصانع عالماً قادراً فلا يخلو
الحال اما ان يكون الاسمان عبارتان عن معنى واحد من غير تفاوت اصلاً فيلزم ان يفهم من العالمية
ما يفهم من القادرية ويلزم من نفي القادرية نفي العالمية ويلزم ان يوجد العالم من حيث كونه عالماً
في لا يحتاج الى اثبات كونه قادراً ويلزم ان يدل على العالمية ما دل على القادرية ومن المعلوم الذي
لا مرية فيه انه ليس اطلاق لفظ العالم القادر كاطلاق لفظ الموجد الخالق فانا ندرك ببداية
عقولنا فرقاً ضرورياً بين كونه عالماً قادراً وبين كونه موجداً قديراً خالقاً فلو كان الاسمان مترادفين
كترادف مين الاسمين لكنا لا ندرك بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس يمكن ان يقال احد الوصفين
وصف اثبات والثاني وصف نفي فانهما في تصور الفهم متساويان وليس يمكن ان يقال احدهما
وصف اضافة والثاني وصف حال وصفة اذ الاضافة من لوازمهما بل هما حقيقتان تعرض
لهما الاضافة الى المتعلقات والاضافة معنى لا يعرض له الاضافة واذا بطلت هذه الوجوه
تعين انهما صفتان قائمتان بالذات عبّر الشرع عن احديهما بالعلم وعن الثانية بالقدرة
قالت المعتزلة نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات واحدة ولا نثبت
الصفات الا من حيث تلك الوجوه اما اثبات الصفات هي ذوات موجودات ازلية
قديمة قائمة بذاته تعالى هو المنكر عندنا فانها اذا كانت موجودات وذوات وراء الذات

فلكان

فاما ان يكون عين الذات واما ان تكون غير الذات فان كانت عين الذات فهو مذهبنا
وبطل قولكم هي وراء الذات وان كانت غير الذات فهي حادثة ام قديمة وليس من مذهبكم
انها حادثة وان كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم والوجوب بالذات وفي
الالوهية فهي اذا آلهة اخرى فان القدم اخص وصف القديم والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
في الاعم ومن الالزامات على قولكم انها قائمة بذاته تعالى والقائم بالشيء محتاج الى ذلك الشيء
حتى لولاه لما تحقق له وجود ويكون وجوده تبعاً لوجود القائم بذاته تعالى فيلزمكم اثبات
خصايص الاعراض في الصفات فان العرض هو المحتاج الى محل تقوم به ويلزمكم اثبات التقدم
والتأخر الذاتي العقلي في الذات والصفات وهذا كله محال ومساعدتهم جماعة الفلاسفة
المعطلة في اثبات هذه احديهما الاخرى بفصل ثاني فيكون الالهية حقيقة ما مركبة ٢ الزام بك
من ذات قائمة بنفسها وصفات مختلفة قائمة بالذات فلا يوجد فرق بين الانسانية
المركبة من الحيوانية والناطقية وبين الالهية المركبة من الذات والصفات وحينئذ لا فرق
بين التأليف المحسوس وبين التأليف المعقول قيل لهم انتم وضعتم هذا الاصطلاح حيث
ضاق عليكم الزام الوجوه وشمولها فنقول العموم اذا حصل مفهوماً او لفظاً متصوراً في ذهن
كان شموله بالنسبة اليه لست اقول شموله بالنسبة الى ساير الموجودات بل اقول شموله بالنسبة
الى القسمين الاخصين بل هو الوجوب والجواز والقول بانه في الواجب اولى واول تغيير

معنى الواجب اي هو ما يكون الوجود له اولى واولى حتى لو تركنا لفظ الواجب جانباً وقلنا الوجود
ينقسم الى ما يكون الوجود له اولى والى ما يكون الوجود له لا اولى كان التقسيم صحيحاً
يفيد الفائدة الاولى ثم الوجوب لا يفهم الا وان يفهم الوجود اولا حتى لو وقع الوجوب في الوهم
ارتفع الوجوب بارتفاعه وهذا هو معنى الذاتي فالوجود ذاتي للواجب بهذا المعنى بمعنى
انه لا يعبر واولى وانه له لذاته وبذاته وانه لغيره على خلاف ذلك ومن العجب انهم
قالوا الوجوب معنى سلبي حتى لزمهم ان يقولوا الجواز الذي في مقابلته معنى ايجابي وليت
شعري كيف يستجيز العاقل ويعقل ان يرد معنى الوجوب الى السلب والجواز الى الايجاب
اليس كان الوجود اولى بالواجب فكيف صار اولى بالجائز اليس الوجوب تاكيداً
للوجود فكيف يأكد الوجوب بالسلب وهل هذا الكلام الا تحير العقل ودوار في الرأس
وتطرق الوسواس لاصدور الناس ثم نقول ان سلم لكم ان الوجوب ليس بجنس فلم
يخرج عن كونه عاماً شاملاً للقسمين ولولا صح التقسيم فان التقسيم انما يرد على المعنى
لا على مجرد اللفظ فالمعنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص باحد القسمين فان لم يكن
التركيب تركباً من جنس وفصل كان تركباً من عام وخاص يفيد احدهما من التصور ما لا
يفيده الآخر فيلزم منه عين ما يلزم من الجنس والفصل قالت الفلاسفة التمييز بينهما
تمييز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود قيل والتمييز بين العرضية واللونية حين

في الذهن

في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود وكذا الانسانية في كونها مركبة من حيوان وناطق فما
الفرق بين وجوب عام ووجوب خاص وبين عرض عام ولون خاص فالتركيب كالتركيب
الا ان احد العامين والخاصين جنس وفصل على اصطلاح المنطق فيصلح ان يركب منهما حد
الشيء والثاني عام وخاص لا يركب منهما حد الشيء والفرق من هذا الوجه ليس يقدح في
غرضنا من الالزام فانا ما الزمنا كون الباري تعالى محدوداً بل الزمنا كونه موصوفاً والموصوف
بالصفة لم يخرج عن المحدود بالحد ثم القول بان التركيب بالقياس الى عقولنا واذهاننا تسليم
للمسألة وزيادة اذ على الصفاتية ويلزم عليه ان يعقل له مادة وصورة وجنس وفصل
وخاصة وعرض الى غير ذلك من انواع التركيب بالقياس الى عقولنا لا بالقياس الى ذاته
ثم هو معرفة للمعلوم على خلاف ما هو به فانه في ذاته غير مركب وفي التصور العقل مركب نصوص ط
ثم الوجوب ان كان معنى اثباتياً في الذهن غير اثباتي في الخارج فذلك تغيير حقيقة الشيء
الواحد بالنسبة الى الشيئين والحقائق لا تختلف بالنسبة اصلاً وان كان الوجوب معنى
سلبياً في الذهن فقد استغنى بكونه نفياً عن التزام التركيب الذهني وعندهم المعاني
السلبية لا توجب التكثر سواء كانت في الذهن او في الخارج والمعاني الايجابية الغير
الاضافية لا يخلو عن التكثر سواء كانت في الذهن او في الخارج ومن العلوم انا اذا قلنا
يعلم ذاته ويعلم غيره فليس علمه بذاته علماً بغيره ومن الوجه الذي كان علماً بذاته بل اعتباراً

علمه بذاته غير اعتبار علمه بغيره واعتبار اضافة الفعل الاول اليه عندهم غير اعتبار اضافة العقل
الثاني اليه واذا اختلفت الاعتبارات والوجوه العقلية لم يلزم التكثر في الذات فتحقق انه سمى
كل اعتبار صفة وما سميتموه من الصفات بالمعاني السلبية فعندنا القدم والوحدة فيتشابها
فان معنى القديم انه لا اول لوجوده ومعنى الاحد انه لا انقسام لذاته وما سميتموه من المعاني
بالمعاني الاضافية فعندنا كونه خالقا لا انه لا يتشابهنا فان معنى الخالقية يتخصص من الخلق في
الاثار غير الرازق نعم عندنا ان اثبتنا معانيا لكونه عالما قادرا حيا فان هذه الا السلبية غير ممكن
حتى يقال معنى كونه عالما انه غير جاهل فان غير الجاهل قد يتصور ولا يكون عالما فهو اعم
وحتى يقال معنى كونه قادرا انه غير عاجز فان غير العاجز قد يتصور ولا يكون قادرا فنفي
الاولية بالضرورة يقتضي القدم ونفي الانقسام يقتضي الوحدة اما نفي الجهل والعجز لا يقتضي
العلم والقدرة فقد يخلو الشيء عن الجهل والعلم كالجماد فاذن معنى العالمية والقادرية ليس
معنى سلبيا وليس هو ايضا بمعنى اضافي فان الاسم الاضافي من المضاف يتلقى بمعنى انه يحصل
الفعل ولا حتى يسمى فاعلا وليس كذلك كونه عالما قادرا فان وجوب المعلوم والمقدور
من العلم والقدرة يحصل فهو على خلاف وضع الاسامي الاضافية خصوصا على اصلهم
فانهم قالوا علمه تعالى علم فعلي لا انفعالي فعند المتكلمين العلم يتبع المعلوم وعندهم المعلوم
يتبع العلم والقدرة من تبع القدرة ومن هذا قالوا انما يصدر عنه العقل الاول لعلمه بذاته

فاذن

فاذن لم يكن العلم معنى سلبيا ولا معنى اضافيا ولا مركبا منهما فتعين انه صفة للموصوف قالت
الفلاسفة المبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته ويعقل لذاته من حيث انه مجرد عن المادة
لذاته وهو العاقل المبدأ الثاني وهو المعلول الاول فلزم وجوده من حيث انه يعقل ذاته وسائر
الاشياء تكون معلومة على نسق الوجود منه وتجرده لذاته عن المادة امر سلبي محض فلم يتكثر الذات
بسلب شيء منه كما يقال الانسان ليس بحجر ولا مدر ولا شجر وكذا الاعم الغير المتناهية فهذا
السلب وان بلغ الاعم الغير المتناهية لا يوجب تكثرا في ذاته وانما قلنا تعقله لذاته امر سلبي لان
العقل هو المجرد عن المادة وتجرده عن المادة سلب المادة عنه فلزم ان يكون عاقلا لتجرده عن
المادة وعلو بيتها ان المادة هي التي كانت حجابا في التعقلات فلما ارتفع الحجاب صار العقل
مدركا وعند ارتفاع الحجاب المحسوس ادرك المحسوس وعند ارتفاع الحجاب المعقول ادرك
العاقل المعقول وليس يختص ذلك بتعقل الباري تعالى بل كل عقل ونفس اذا تجرد عن المادة
عقل وادرك بعقله لتجرده ثم ذات العقل الاول لا تحجب عن ذاته ابدا فهو عاقل نفسه ابدا
وكل عقل ونفس مفارقين للمادة فحكمه كذلك لان من المواد ما يكون في اللطف ما يكاد لا حجاب
السماوية فكان حجابها العقل لها ولنفوسها اقل تأثيرا ومن المواد ما يكون في الكثف ما يكون
كالاجسام الارضية فكان حجابها ادراكاتها اكثر تأثيرا الا ان يصل في الدرجة العليا الى
ما لا يخالطه مادة البتة فيكون بكل الاشياء عقلا وادراكا وفي الدرجة السفلى الى ما لا

بها في مادة البتة فيكون اخس الاشياء وجوداً واخسها والعقل الاولى واين هو فارق المادة من
كل وجه لان ذاته باعتبار انه ممكن الوجود فلم يخرج عن الامكان وطبيعة الامكان طبيعة
عدمية مادية لم يصل تعقله الى درجة العقل الاولى اذ هو اجل الاشياء ادراكاً لاجل انه
كماله الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم **قالت الصفاتية** الباري تعالى يعلم ذاته
ويعلم ما يلزم منه بعلمين او بعلم واحد فان قلتم المعلومات يستدعيان علمين فهذا نقض
مذهبكم وهو تم علينا وان قلتم بعلم واحد فيعلم الذات من حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم
من حيث يعلم الذات فيجب ان يكون الذات لازماً للازم ملزوما له لانا انما يلزم لعلمه بذاته من
من حيث ذاته يعلم اللازم فيوجد منه الذات كما وجد منه اللازم او كان لا يوجد منه اللازم
كما لا يوجد منه الذات وان كان يعلم الذات لا من حيث يعلم اللازم فقد تعدد الاعتبارات
فتكثر الذات بتكثر الوجوه والاعتبارات على انا سنقرر مسئلة في العلم الازلي خاصة في تحقيق
تعلقه بالمعلومات لكن الذي يختص بمسئلتنا هذه الزام الوجوه والاعتبارات في الصفات
الذاتية بعينها وقولهم تجرد عن المادة لذاته سلبي اي هو مفارق ليس في مادة اصلا
لا شئ جرده عن المادة بل لذاته وبذاته قلنا من العلم ان قولنا عالم يشعر بتبيين الشئ
المعلوم وقولنا في مادة يشعر بنفي المادة عنه والمفهومان متغايران لفظاً ومعنى فكيف يقال
احدهما هو الثاني بعينه لعمري يصح ان يقال احدهما سبب لوجود الثاني على معنى ان المادة

الاشهر

اذا ارتفعت ارتفع الحجاب فادرك الشئ وعقل كالمرآة الصدية اذا صقلت ارتفعت الصدأ
وتمثلت صورة المحسوس فيها كذلك اذا رفعت المادة من البين تبين الشئ المعقول في الذهن
العقل او اذا تبين الشئ المعقول ارتفعت الحجب كلها وكلا الوجهين صحيح اما ان يكون احدهما
عين الثاني حتى يكون الاطلاق بالترادف فذلك خطاء ظاهر وما ذكرتموه من تفريع
مذهبكم على هذه القاعدة نتكلم عليها بعد هذه المسئلة ان شاء الله ونقول اذا كان الوجود
من حيث انه وجود يعم الواجب والممكن فالذات القائم بالنفس من حيث انه ذات قائم بالنفس
تعم الواجب والممكن فالذي يخصص الواجب بما هو به هو ذاته حتى يتميز عن ساير الذوات
فان لم يكن له ما يخصصه فليس له ما يعمه وان كان التخصيص وقع بالذات فهلا قلتم وقع
التخصيص بامر وراء امر فذلك الذي خصص وعين هو الصفة عندنا الا انا بحكم الشرع
اطلقنا اسم العلم والقدرة والارادة على ذلك وانتم ما خالفتمونا في العلم والقدرة بل قلتم
هو تعالى عالم لذاته وقادر لذاته واذا كان الذات من حيث هو ذات شاملاً كشمول الوجود
فالتخصيص انما يقع بامر صفة وبالجملة كل امر عام وجودي اذا تخصص فانما يتخصص بامر
خاص وجودي فيلزم هناك اثنينية من الجنس عام وخاص سواء كان العام جنساً
والخاص فصلاً او سواء لم يكن الامر كذلك فان قيل قد يتخصص الشئ بالفصول السلبية
والسلب لا يوجب اثنينية قيل هذا خطاء وقع للمتطفلين منكم حيث ظنوا ان السلب

يجوز ان يكون فصلاً والبرهان على امتناع ذلك ان الفصل لا يتحقق ما لم يتحقق في المفصول
اشتراك ما في امر وصف فيكون الفصل اعني ما به تميزه عن غيره من المشتركات اخص وصف
والشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه وسلب صفة عن شيء اخر عنه ربما يطلع على اخص صفة
فلما اشتاق على بعض الفلاسفة التعبير عن الفصول الذاتية بعبارات ناصة عليها اوردوا
فصولاً سلبية على ان تطلع الطالب على نفس المطلوب فظن بعضهم ان السلب يصلح ان يكون
فصولاً ذاتية وذلك خطاء بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلك ان جعلوا وجوب الوجود امراً
سلبياً وفصلوا به ذات واجب الوجود عن ساير الذوات ولم يفطنوا لامكان الوجود الذي
في مقابلة وجوب الوجود فانه يلزم ان يكون فصلاً ايجابياً وليت شعري كيف يتاكد الوجود
بالسلب وكيف يضعف الوجود بالايجاب وكيف يكون سلب الغير تاكيداً للذات الوجود
وايجاب الذات لا يكون تاكيداً وبالجملة كل ما يتميز عن غيره فانما يتميز باخص وصفه واخص
وصف الشيء الوجودي لا يكون الا امراً وجودياً فان قيل هذا اخبرنا عنه في الوجود وعمومه
وخصوصه وقد الزم عليه ما الزم فاخبرنا عندكم فيه حتى لا يلزم المحال الذي لزم قلنا
وجه الخلاص من هذه الالزامات المتقدمة والتقسيمات الملتزمة المذكورة ان يجعل الوجود من الاسماء
المشتركة المحضة الذي لا عموم لها من حيث معناها وانما اللفظ المجرد يشملها كلفظ فيطلق الوجود
على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على ساير الموجودات وذلك كالوحدة والقدم والقيام

بالذات فليس ثم عموم وخصوص ولا اشتراك وافتراق وكذلك في كل صفة من صفاته ترتفع هذا
الاشتراك لكن اذا اسلكتم انتم هذه الطريقة انسد عليكم باب التقسيم الاولي للوجود وبطل قولنا وزعم
لا شك ان وجوداً ما انه ينقسم الى واجب لذاته وواجب بغيره فان المشترك في اللفظ المجرد لا
يقبل التقسيم المعنوي ولذلك لم يجز ان يقال ان عيناً انه ينقسم الى الماسة الباصرة والى الشمس
والى ينبوع الماء اذ هي مختلفة بالحقائق والمعاني سبحانه ما يكون لنا ان نقول فيه ما ليس بحق

القاعدة العاشرة في العلم الازلي خاصة وانه ازلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها وجزئياتها

ذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة للباري تعالى بعدد المعلومات التي تحدث
وكلها لا في محل بعد الاتفاق على انه عالم في الازل بما سيكون والعلم بما سيكون غير العلم بالكاين غير
وقد ذهبت قدماء الفلاسفة الى انه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته انه يلزم منه الموجودات وهي
غير معلومة عنده اي لا صورة لها عنده على التفصيل ولا الاجمال وقد ذهب قوم منهم الى انه يعلم الكليات
دون الجزئيات وقد ذهب قوم الى انه يعلم الكلي والجزئي جميعاً على وجه لا يتطرق الى علمه تعالى النقص وقصور
اما الرد على الجهمية فهو انا نقول لو احدث الباري تعالى لنفسه علماً فاما ان يحدثه في ذاته او في
محل او لا في محل والحدوث في ذاته يوجب التغير والحدوث في محل يوجب وصف المحل به دونه
والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى وبمثل هذا نرد على الكرامية في اثبات الارادات

لا في محلّ **وبرهان آخر** نقول لو فقد معنى من المعاني لا في محلّ كان فاعلًا بذاته غير محتاج الى محلّ
يقوم به فبقي احتياج العلم اما ان يكون بمعنى يرجع الى الذات كونه علمًا فيجب ان يكون كلّ علم
غير محتاج الى المحلّ واما ان يكون لامر زايد على الذات كونه علمًا او هو فعل الفاعل فيجب ان يكون
فعل الفاعل موجبًا لنفي الاحتياج في كلّ عرض وفي كلّ معنى وليس الامر كذلك ثم فعل الفاعل
لا يوجب ان ينسب اليه الفعل باخصّ وصفه الذاتي بل انما ينسب اليه من حيث كونه
فعلًا فقط حتى يسمّى فاعلًا وصانعًا اما ان يضاف اليه حكم العلمية حتى يصير علمًا به فمحال
وايضا فان فعل الفاعل لا يخرج الشيء عن حقيقته فلو يجوز ان يقلب الجوهر عرضًا والعرض
جوهرًا فان القدرة انما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل فبقي الاحتياج الى المحلّ
لا يجوز ان يثبت بالقدرة كما ان اثبات الاحتياج الى المحلّ في حقّ الجوهر لا يجوز ان يثبت
بالقدرة وما ليس بممكن لا يكون مقدورًا وما ليس بمعقول يستحيل ان يوجد **قال**
هشام قام الدليل على ان الباري تعالى عالم في الازل بما سيكون العالم فاذا وجد العالم
هل بقي علمه على انه سيكون ام لا فان لم يكن علمًا بما سيكون فاذا قد تجدّد له حكم او علم
فلو تجدّد اما ان يكون محدث ذلك التجدّد في ذاته او في محلّ او لا في محلّ ولا يجوز ان يحدث
في ذاته لما سبق واستحالة كونه محلًّا للحوادث ولا يجوز ان يحدث في محلّ لان المعنى اذا قام
بمحلّ رجع حكمه اليه فبقي انه يحدث لا في محلّ وان كان علمًا بما سيكون باقيًا على تعلّقه

الاول فكان جهلًا ولم يكن علمًا وايضا فانه قد تجدّد له حكم بالاتفاق وهو كونه عالمًا بوجود
العالم وحصوله في الوقت الذي حصل وتجدّد الحكم يستدعي تجدّد الصفة كما ان تحقق الحكم
يستدعي تحقق الصفة الثم تلقيتم كونه ذا علم كونه عالمًا فكذلك يستلزم تجدّد العلم
تجدّد كونه عالمًا آخر لو قيل كان عالمًا في الازل بكون العالم كان محالًا لو كان العلم جهلًا بل
لم يكن العالم معلوم الكون في الازل فصار معلوم الكون في الوقت الذي حصل فلم يكن العالم
عالم الكون في الازل ثم صار عالم الكون في الوقت المحصل فقد دلّ ذلك على تجدّد الحكم قال ولا
شكّ ان علمنا بان سيقدم زيد غدًا ليس علمًا بقدومه بل العلم بان سيقدم غير والعلم بالقدوم
غير وعلى هذا لو فرضنا فقد لم يخلق علمًا عليه وهذا التقرير اوجز الى تجدّد علم في حال
القدوم لم يكن له قبل ذلك واما قولكم بان العلم جار العلمي وهي محتاجة لذواتها الى المحلّ
وانما قد ثبت انما تختص من بين احكامها فصحيح لكونها اعراضًا بضرورة التقسيم الذي ذكرنا كونها لا في محلّ
اذ لا وجه لنفي التقرير بين المحالين ولا وجه لتجدّد الحكم في الازل القديم ولا في الجسم الحادث فاذ تعيّن
قلنا هو معنى لا في محلّ ولا يبعد ان يخالف الجواهر من كل وجه حتى هو قائم بالنفس ومتحيّز وقابل للعرض
وانما تختص حكمه بالفاعل لان الفاعل هو الذي اوجده علمًا لنفسه فصار عالمًا به وكان الباري
تعالى لا في محلّ والعلم لا في محلّ فاختصاص كما وعلى انه لا في محلّ اولى من اختصاصه بما
لم يكن وللمتكلمين في جواب شبهة هشام وجهم طرق وللفلاسفة طرق **قال ابو الحسن**

الاشعرية على انه لا يتجدد له تعالى الحكم لم يكن ولا يتعاقب حال ولا يتجدد له صفة بل هو تعالى
متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير
تجدد وجب العلم او تجدد تعلق او تجدد حال واضافة العلم الازلي الى الكائنات في لا يزال كاضافة
الوجود الازلي الى الكائنات الحاصلة في الاوقات المختلفة وكما لا يتغير ذاته بتغير الازمنة لا يتغير
علمه بتجدد المعلومات فان العلم من حقيقته ان يتبع المعلوم على ما هو به من غير ان يكتسب منه صفة
او يكسبه صفة والمعلومات وان اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة ولم
يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لانفسها وكونها معلومة لتعلق العلم بها وذلك
لا يختلف وكذلك تعلقات جميع الصفات الازلية فلو تطرق تجدد عليها احال تجدد التعلق
ولا نقول انه تعالى يعلم العدم والوجود معا في وقت واحد فان ذلك محال بل يعلم العدم في
وقت العدم ويعلم الوجود في وقت الوجود والعلم بان سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت
الكون لان من ضرورة العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ويعبر
عنه بانه علم بان سيكون والذي يوضح الحق في ذلك هو انا اذا علمنا قدوم زيد غدا بخبر
صادق او غيره وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدم زيد
ولم يحدث له علم بقدومه ولم يفتقر الى علم اخر بقدومه اذ قد سبق له العلم بقدومه في الوقت
المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له علم ولا تجدد له غفلة و

حصل

وجهل استحال ان يقال لم يعلم قدومه بل يجب ان يقال الان تنجز ما كان متوقعا وتحقق ما كان معتقدا
وحصل ما كان معلوما وقولهم ان الانسان يجد تفرقة بين حالة قبل قدومه وحالة قدومه فنقول
التفرقة لا يرجع الى تجدد علم وحال العالم بل يرجع في حق المخلوق الى الاحساس وادراك الكون
مكان وفي حق الباري تعالى لا تفرقة بين المتوقع والمتحقق والمنجز والمتوقع بل المعلومات بالنسبة
الى علمه تعالى على وتيرة واحدة وقال هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود المتجدد بلحظة فان
تقدم بلحظة كان ايضا علما بما سيكون لا علما بالكائن فهو علم ازلي بما سيكون سواء وقد
جاز تقدمه بلحظة قدمه ثم الزم عليهم الزاما لا محيص لهم عنه وهو ان هذه العلوم المتجددة
هل هي معلومة قبل كونها موجودة ام ليس يتعلق العلم بها فان كانت معلومة افبعلم ازلي
وعلم الله ام بعلوم اخر سبقتها قبل وجودها فان كان الاول فجوابنا عن الكائنات فكونها
معلومة بعلم الازلي جوابكم عن العلوم المتجددة وان كان الثاني وكانت محتاجة الى علوم اخر
فالكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه ويؤدي الى التسلسل وقد الزم اصحاب الارادة
الحادثة لا في محل هذا الالزام واعتذر ابطال الارادة لا يراد وهذا العذر لم يصح على
قاعدة هشام وجهم فان الارادة وان كانت لا يراد فهي بخلاف العلم فان العلم يعلم فيلزم
القول بالتسلسل وهذا الالزام ايضا قد الزم الكرامية في مسئلة محل الحوادث
وثالث المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى عالم لذاته ازلا بما سيكون وبشرط فاذا

وهو العالمية الى المعلوم الذي سيكون كنسبته الى المعلوم الكائن الموجود والعالم منا بما سيكون
عالم على تقدير الوجود وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود والعلم بان يعلم واحد جاز تقديرا
وتحقيقا وعندنا يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين فلو استمر الزيد شاهدا
وغائبا ثم ان بعضهم يقول يرجع الاختلاف في الحالين الى التعلق لا الى المتعلق بخلاف ما قال
الاشعري ان الاختلاف يرجع الى المتعلق لا الى التعلق والتعلق وقال بعضهم يرجع الاختلاف
في الحالين الى الحالين وقد قال ابو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الميل حيث قضى
بتجدد احوال الباري عند تجدد الكائنات مع انه نفى ان الاحوال غير انه جعل وجوه
التعلقات احوالا اضافية للذات العالية وهو في جميع مقالاته ينتهج منهاج الفلاسفة
ويربو على شيوخه من المعتزلة بتصحيح الدليل اشياعا **وقالت الفلاسفة** على طريقتهم واجب
الوجود ليس يجوز ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل او عارض
لها ان يعقل وذلك محال بل كما انه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو
مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها واشخاصها ولا
يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة
غير معدومة وتارة يعقلها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات

بلهو

بل هو انما يعقل كل شيء على نحو كلي لا انفعالي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب
عنه ذرة في السموات ولا في الارض واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ
الكل موجود عقل اوائل الموجودات وما يتولد منها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد
صار من جهته ما يكون واجبا بسببه فيكون الاسباب بمصادماتها تتأدى الى ان يوجد
منها الامور الجزئية فالاول يعلم الاشياء ومطابقاتها فيعلم ما يتأدى اليه وما بينها من
الازمنة وما لها من العودات فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها
صفات واحوال يتخصص بها لا ان تكون كلية وان تخصصت بالاضافة الى زمان ومكان
وحال متشخصة فيعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل منه ونفس مدركه من الكل من
سبب لوجود الكل منه ومبدأ له والابداع والاختراع والايجاب والايجاد فلا يتبع علمه معلوما
بل يتبعه ولا يكتسب عنه صفة بل يكسبه ولا يتغير بتغير المعلوم بل بغيره ويتعلق الى
معين من حيث هو معين متخصص حتى لو نزل الشخص زال العلم بوجوده هذا لمن عرف التنجيم
ان القمر اذا اجتمع مع الذنب في برج كذا وكانت الشمس في برج يقابله وقع ثم خسوف
فعلمه هذا قبل وجود الخسوف وبعده وفي حال الخسوف على التعيين لا يتغير بحدوث الخسوف
ولكنه علم كلي ثم الجزئي مندرج تحت الكلي على سبيل التفصيل فيصير الكل معلوما له على كذا ظ
هذا الطريق ثم قال منهم انه لا يعقل الا ذاته اذ لا يريد به انه يعقل كونه مبدأ وعقله ذلك

هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن قال منهم يعقل الكليات دون الجزئيات اراد بها
قربناه آنفا ومن قال انه يعقل الجزئيات والكليات اراد ما عقل مقصودا او ضمنا اى مبدء
وما يصدر عنه الا ان ذلك على وجه وهذا على وجه هذا كلام القوم ونحن نتكلم على ذلك
بلا اعتراض ونتصفح كل كلمة منها بالاستعراض فنقول اولا اطلاق لفظ العقل والعاقل
غير مصطلح عندنا فتغير العقل الى العلم وتطلق لفظ العالم بدل العاقل اذ ورد السمع بكون
البارى تعالى عالما وطالبكم بالدليل على كونه اولا عالما فبم عرفتم ذلك والدليل ما
ارشدكم اليه والبرهان لم يقم عليه فان المتكلم يستدل بحصول الاحكام والاتقان في الافعال
على كون الصانع عالما وانتم ما سلكتم هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم فان العلم
عندكم لم يتعلق بالجزئيات او تعلق على وجه كلي فهو اذن متعلق بالكليات والاحكام انما
ثبت في الجزئيات المحسوسة فاما الكليات المعقولة فهي مقدرة في الذهن فلا احكام فيها
ولا اتقان فانه لا احكام ليس بعلم على الوجه الذي يقتضيه الاحكام وما هو معلوم
فلم يثبت احكاما فيه فبطل الاستدلال وهذا الطريق قالوا طريقنا في ذلك ان ما هو
برئ عن المادة وعلائقها فغير محجوب ذاته عن ذاته لان الحجاب هو المادة والمقدس عن
المادة عالم بنفسه بنفسه اذ لا حجاب قيل هذه مصادرة على المطلوب الاول فان
معنى قولكم هو غير محجوب عن ذاته اى هو عالم بذاته والكلام فيه كالكلام في العلم وتقديره

ان ما

ان ما هو برئ عن المادة فهو عالم فلم قلتم ان ما هو برئ عن المادة عالم ونفي المادة كيف يناسب
العالمية والعلم بذاته كمن نفى التناهي والانقسام والاين والكيف عنه تعالى لم يجب من ذلك
ان يكون عالما فنفي الجسمية والهيولانية عنه ليس يقتضي ان يكون عالما ولم نجد المتكلم منكم
برهانا على ثبوت كونه عالما بالمعلومات سوى التجرد عن المادة وعلائقها وليس ذلك حدا
اوسط في برهان انى ولا برهان لمى قال ابو علي بن سينا البرهان على ان كل مجرد عن المادة
فهو عقل بذاته هو ان كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ذاتها عن مقارنة
ماهية اخرى مجردة بدليل ان كل ماهية مجردة فيمكن ان تكون معقولة اى مرتسمة في
ماهية اخرى مجردة ولا يعنى بالارتسام الا ما هو مقارنتها ولا معنى للعقل الا انه مقارنة ماهية مجردة
لماهية مجردة ولذلك اذا ارتسمت في القوة العاقلة منا ماهية مجردة كان نفس وجودها
فيها هو نفس شعورها بها وادراكها لها وذلك هو العقل والتعقل ولا يحتاج فيه الى
حالة اخرى للقوة العاقلة سوى ارتسام تلك الماهية فيها اذ لو كان يحتاج الى هيئة وصورة
غير الصورة المرتسمة لكان الكلام في تلك الصورة كالكلام في هذه ويتسلسل واذا كان نفس
تلك المقارنة هو العقل فيلزم منه ان كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها ان يعقل
قلنا ما زدت في هذا البيان الا انك جعلت المقارنة حدا اوسط ولسنا نسلم ان
ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم للجسم ولا مقارنة الجوهر للعرض ولا مقارنة العشق

للمادة بل عينت بها كما عرفت التمثل وكالارتسام وعينت بالتمثل وكالارتسام التعقل فيكون صادرات

على المطلوب فيجي المصادرة كما انك قلت الدليل على كونه عالما انه لا يمتنع على ايقته وذاته ان يكون

مرتسما بصورة اي عالما اياك ان ادرجت لفظ المقارنة في اخفيت الحال ثم قد عرفت المقارنة في

لبيت الحال زالت المصادرة عند كل الزوال واما الاستشهاد بالقوة العاقلة منا فانما

ينفعك مع من يتأملك في ان العقل هل يعقل ذاته وان عقل افيعقل غير ذاته ام يعقل من

ذاته اما من نازعك في اثبات كونه عقلا وعاقلا اي عالما وعلما فلا ينفعه هذا الاستشهاد

واما القياس كونه عاقلا ومن كونه معقولا فهو من اجمل المطلوبات قال لا تمتنع عليه ان يعلم العرض

في ذات يمتنع ان يعقل ويحل عند القوم فكيف يصح القياس وهب انه يعلم فلم ينبغي ان يعلم

ثم اخذ مما يجب كما لا يمتنع من ابعد القياسات واجمل المحالات وان سلمنا لكم لكونه تعالى عالما

بذاته وعلمه بذاته نفس علمه بعلمه فحيوا لكم انه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له من هو مبدأ كل موجود

افيتعلق علمه بذاته ثم يتعلق نفس ذلك العلم بمعلولاته على النسق الذي حصل منه ام تعلق

علمه بذاته ويتعلق علم آخر بمعلولاته ويلزم على الاول ان يقال لا يعلم الا ذاته اذ لا صورة

عنده غير ذاته ولا ارتسام لعقله الا بعقله فان العقل عندكم هو مقارنة ماهية لماهية

والمقارنة هو ارتسام ماهية لماهية فعلى هذا التقدير لم يعرف بوجوده غير وجوده ولا

ارتسم في عقليته غير عقليته وسائر الالوان كما هي مفارقة لذاته يجب ان يكون معقولها

فلا يمتنع عليه ان يعلم صح

مفارقة لمعقول ليست ذاته ويلزم على القسم الثاني التكثر الصريح فان عقله لذاته وعقله للعقل

الاول ان كانا شيئا واحدا ومن وجه واحد فيلزم ان يكون ذاته هو العقل الاول والعقل

الاول ذاته وان لم يكن ذلك على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات ثم نقول

اذا كان عقله وعلمه علما فعليا لا انفعاليا فانما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته فيجب ان

يكون كل معلوم له معقولا له وهو معلوم لعلمه فانظر اي شي يلزم من ذلك قال ابن سينا

انه تعالى عالم بالاشياء لا من الاشياء بل الاشياء منه ومن علمه قيل له فاذن بطل تقريرك

الثاني ان العقل لا معنى له الا ارتسام ماهية بماهية فهلا قلت العقل هو رسم ماهية

في ماهية اوهلا قسمت الامر فقلت والعقول لما يرتسم ومن العقول ما يرسم في المعقول

ما لا يرسم ولا يرتسم فعقله للعقل الاول رسم وليس بارتسام وعقله لذاته ليس برسم

ولا ارتسام وعقل العقل والنفس له ارتسام وليس برسم فعقولنا امثلة وقصورات

عنه وعقول المفارقات تصورات وتصورات وعقل الباري تعالى لذاته ليس بتصور

ولا تصوير وعقله للعقل الاول تصوير بلا تصور قال ابن سينا الرب تعالى عالم بالموجودات

لكن علمه بها على التزيه عن علمه بذاته غير منفصل الصورة فانه يعلم ذاته وانما يعلم ذاته كما

هو عليه وهو مبدأ الموجودات باسرها فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته

من غير ان يترتب الموجودات صورة في ذاته حتى يلزم منه كثرة فان العلم باللوازم الشي

اذ لم يكن متميزا عن تلك اللوازم قصدا بل حاصلا في العلم بالملزوم فلا يكون زايدا على
نفس العلم بالملزوم ولا فيه كثرة مترتبة حيث ترتب تلك اللوازم ونحن نجد من انفسنا
مثل هذا العلم بالاشياء الكثيرة من غير ان يتمايز لها صور في ذواتنا وهو انا اذا سئلنا عن مسئلة
نكون قد علمناها او نظائرها لكنا في تلك الحال معرضون عنها فمع السؤال عنها نجد من انفسنا
التفاتا الى جوابها ويقينا بانا محصلون ذلك العلم المشتمل على جميع الجواب من غير ان يكون في ذلك
العلم تفصيل لصور الاشياء التي تنتقش في نفوسنا حين اخذنا في الجواب ثم ياتي التفصيل
مع الاخذ في الجواب مترتبة وليس في ذلك استعدادا محضا او يقينا بالاستعداد بل يقينا بحصول
العلم وبالاستعداد وانما يتقيض العلم بالجهل وانما علم العقل الاول بالباري تعالى فلا يكون
لازما للعلم بذاته فان مبدئه قبل اثره لا لازما عنه فلو يكون العلم بما هو قبل ذاته وبيان
نفس علمه بذاته فيكون علما اخر على حدة والمعلوم ليس نفس العالم ولا لازما منه فيكون زايدا
لا على العالم على نفس العالم فيحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم قلت فرقت فرقا بين علمه بذاته ومن
علمه بالاشياء حتى سميت الاول ذاتيا والثاني علما لازما وربما افضى بالعلم اللازم وقتية معلولا .
لو بعلم واحد على طريق اللزوم وقد ذلك صحيح او نعني بذلك علوما اخرى لزومية لعلمه بذاته
في النفس بتلك العلوم وما محلها وكيف تتعلق هي بالمعلومات وما معنى انها غير مفصلة
التفصيل والعلم فقط لا يكون الا مفصلا فانه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو مفصل في نفسه

المعلوم

الى معلوله وقولك انه يعلم ذاته بما هو عليه وهو مبدأ للموجودات فيا عجبا من اطلاق الذات في
العلم بالذات والمبدأ للموجودات فان كانت هذه الثلاثة لاعتبارات عبارات عن معنى واحد
حتى يقال ذاته هو علمه وعلمه هو مبدأ فيه وكونه مبدأ امرا اضافيا وكونه ذاتا وعلما يجب ان يكون
امرا اضافيا وان كان ثم اعتبارات واعتبارات حتى يكون من حيث انه مبدأ اضافيا ومن حيث انه
علم سلبيا ومن حيث انه ذات لا اضافيا ولا سلبيا فقد تعددت اعتبارات ثلث وهذا انه ثابت
او مثلث ونقول ما الكائن من تعلق العلم الاول بالمعلومات كلها على نسق واحد حتى لا يكون منه
ما هو بالقصد الاول وهو العلم بالملزوم ومنه ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللوازم اذ
كان الذات والعلم لا يتأثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب حتى يقال معنى كونه عالما انه لا
يخفى عنه شيء في الارض ولا في السماء ومن غير ان ينسب اليه بعض المعلومات بالذات والبعض
بالعرض ومن غير ان يتغير ذات العلم بالمعلوم كما لم يتكثر ذاته بتكثر اللوازم وانما التغير في عقولنا
انما هو بسبب امكان الجهل والغفلة والنسيان ولا تو فرقنا ذا علما لم يطرء عليه جهل البتة
لم يخف عليه شيء البتة ولعلنا مبادي وكمالات فمباديها النظر والاستدلال والتفكر والتعقل
وكمالها او انه لا يخفى علينا النظر فيه وانما يطلق العلم على الباري تعالى بحسب الكمال لا بحسب
المبدء كما ان مبدء افعالنا المعالجة والمزاولة والاكتساب والمجاهدة وكمالها ان لا يتعذر
علينا شيء ويطلق القدرة على الباري تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدء وكما ان العفو والعطف

فما يجب للبدن هو انصباب القلب على حال المعطوف عليه ويجب الكمال هو الانعام والتلطف
والاكرام والملاطفة فاذا كان هذا معنى الصفات فلا فرق في تلك النسبة وهو ان لا يمتنع علمه
شيء بين الكلي والجزئي والذاتي والعرضي وانقسمها بين قسم وقسم فقد حكم بتعدد الاعتبار
وتكثر الجهات والاوصاف ومن قال ان علم المعلول الاول بالاول لا يكون الا بانه العلم بذاته لانه مبدأ
مبدع المعلول الاول قبل ذاته فلو يكون العلم بما هو قبل ذاته دون العلم بذاته فيكون علما
اخر على حدة فيتوجه على ما قال كلام وهو ان كل من علم شيئا من حاجته وافتقاره لا يلزمه العلم
بالمحتاج اليه لان المحتاج اليه قبل ذاته وقبل حاجة ذاته بل انما يعلمه بعلم اخر وليس الامر كذلك
بل العلم بتحليل من العلم ولا يستدعي لزوم العلم بالعلم او بالعلم لزوم المعلوم من العلم وانما وقع لهم
هذا الغلط من غلط اخر وهو انه اعتقد ان المعلول لازم وجوده من علم العلة الاولى به وعلم لزومه
من علم العلة الاولى بذاته فظن ان كل شيء علم ذاته ولزم من علمه بذاته علم بغيره ولزم من علمه بغيره
وجوده وهذا محال على انه اثبت المعلول الاول علمين علما بذاته وعلما اخر بعلته فيكون قد وصف
والعلة الاولى شيء هو جوهر قائم بنفسيان مختلفان ليس يلزم احدهما من الثاني فقد خالف
بذلك اصله الممهد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا يقتضيه علته من ان احد الشيئين علم
لذاته والثاني من علته فان علم المعلول بذاته غير من علمه بالعلة غير وليس احد العلمين لازم الذاته
والثاني من علته ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني فقد تكثر الذات معلوم زايدة على الذات

على انه عقل فعال واما عقليته لانه صورة مجردة عن المادة وانما فعاليته لانه صورة فاعلة
للصور فلم يتكثر ذاته بتكثر معلوماته من الصور ولا يتغير بتغير احواله من الموجودات فلو كان
الامر في واجب الوجود كذلك ولكن من قال منهم انه تعالى يعلم الامور على وجه كلي لا يتطرق اليه التغير
فيقول لكل موجود شخصي في هذا العالم يستدعي كليا خاصا بذلك الشخصي فان كلية الشخص
الانساني وهو كونه انسانا ليس يكون كلية شخص حيوان اخر بل الكليات تكثر بحسب تكثر
الشخصيات فاذا كان لا يعلم الشخصي الا من نحو كلية حتى لا يتغير العلم بالكلية وبتغير العلم بالجزئية
فيلزم ان يتكثر العلم بكليته كما يكثر شخصيته وان اجتمعت الكليات كلها في كلي واحد فيلزم
ان لا يكون العلم الا بذلك الكلي الواحد ثم ذلك الكلي الواحد لازم له في وجوده فيكون العلم
بلوازمها العلم بذاته فهو رجوع الى مذهب من قال انه لا يعلم الا ذاته فان ادعى القائل على
مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية وهي معلومة له وما كان الجزئيات معلومة له وما قام
ينقل من هذه الزيادة شيئا ومن عرف مبادي الموجودات عرف ما يتأدى منها ويحصل
بها نظرا من العلة الى المعلول ومن عرف اخص اوصاف الموجودات عرف انه لا تطرق للكثرة
الى الذات وبين الكلمتين بون بعيد ومما تمثل به ابن سينا من حديث خسوف القمر فهو
دليل عليه لا له فان من علم مثل ذلك العلم اعني انه اذا كان كذا فيكون كذا فيكون علمه مشروطا
وهي قضية شرطية فلا يكون علمه علما محققا حتى يقول لكن الامر كذا فيكون كذا فصار

الا جزئيا بعد ما كان كليا ويتعالى علم الباري جل جلاله عن القضايا الشرطية بل علم ان ذلك
ان يكون كليا او جزئيا او متغيرا بتغير الزمان او متكثرا بتكثر المعلومات انظر كيف عاد تنزيه
القوم تشبيها وكيف ظهر تخصيصهم تمويها قالت الصفاتية ان الاشكال في هذه المسئلة على جميع
المذاهب متوجه انهم نصوا ان تعلق العلم بالمعلوم على وجه ينظر في الزمان بالماضي و
المستقبل والحال حتى يقال علم ويعلم وهو عالم وسيعلم فظنوا ان العلم زماني يتغير بتغير الحوادث
الزمانية ومن يحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا بل هو في نفسه تبين واكتشاف في
وذلك اذا كان صفة الحادث واحاطته وادراكه اذا كان صفة القديم فهو مع وحدته محيط
بكل شيء ومع احاطته واحد ومع تحقق كونه واحدا سهل عليه الاشكال فالبرهان على ان علمه
تعالى واحد انه لو كان كثيرا الحمل اما ان تعدد بتعدد المعلومات كلها والمعلومات من حيث
ان لها معلومية المعلومية من الواجب والجائز والمستحيل لا تتناهى على التقدير فيلزم ان يكون
العلوم المتعلقة بها لا تتناهى على التحقيق وقد قام الدليل على ان اعدادا في الوجود لا تحقق بالفعل
لا يتناهى مستحيل وان ما حصره الوجود فهو متناه بالضرورة واما ان تعدد بعدد مخصوص
فيستدعي مخصصا حاصرا والقديم لا مخصص له فاذن علمه تعالى واحد وهو متعلق بجميع
المعلومات والمعلومات لا تتناهى فعلمه متعلق بما لا يتناهى ولا نفرض اختصاصه بمعلوم
معين كالعلم الحادث لان الاختصاص والانحصار نقص وقصور من حيث انه تخصيص

لا مخصص ومن الدليل على ذلك انه ما من معلوم نفرض الا ويصح تعلق علم واحد به ثم لا
يثبت لنا العلم بالمعلوم الا ضروريا او كسبيا وعلى اي الوجهين فرض ثبوته فالله تعالى موجده
ومبدعه فاذا اوجده كان عالما به ولهذا وجب كونه عالما بالعلم فهو عالم بالمعلوم اذ يستحيل
ان يعلم العلم ولا يعلم المعلوم فيلزم ان يكون العلم القديم متعلقا بكل معلوم وانما اقتصر العلم
الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه ولولا ذلك فالعلم من حيث هو علم لا يمتنع عليه
التعلق بكل معلوم وكذلك كل صفة قديمة فان متعلقاتها لا تتناهى وقد اطلقت الاشعرية
القول بان معلومات الله تعالى وكل معلوم لا يتناهى واشار بذلك الى المقدور والحكم
في حق كل معلوم انه ما من وقت من الاوقات وحين من الاحيان الا ويجوز وقوع الحادث فيه
على البدل وكذلك ما من عرض الا ويجوز اختصاصه بكل جوهر على البدل قال المعترض عليهم
تلقيتم وحدة العلم الازلي من استحالة وجود علوم غير متناهية واستحالة وجود علوم متناهية
بعدد مخصوص ثم انكم مثلا في العلم الواحد حيث قلتم انه واحد متعلق بمعلومات لا تتناهى
فقد اثبتم له تعلقات حقيقية او تقديرية لا تتناهى وما حصره الوحدة كيف يشتمل على
تعلقات غير متناهية فان قلتم انها على التقدير المفروض لا تتناهى فالتقدير كيف يتصور
في حق القديم سبحانه وان قلتم انها على التحقيق الوجود لا تتناهى فالتحقيق المتعلق كالتحقق
المتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية ثم التناهي بعدد مخصوص كالتناهي بالواحد فان

اوجب اختصاص الحادث مخصصا لكن الشيء يستدعي اختصاص الوجه مخصصا وهو كما ان
كثرة نوع الانسان في الوجود استدعى مكثرا او وحدة نوع الشمس استدعت موحدا ثم معلومات
الله تعالى مجملة ام مفصلة فان قلتم انها مجملة على معنى انه لا يتناهى من حيث انه لا يتناهى
ومن غير ان ينفصل معلوم عن معلوم فهو علم واحد تعلق بمعلوم واحد ولا ينفصل بعضه عن بعض
وان قلتم انها مفصلة بمعنى انها متميزة في علمه بخصائص صفاتها فالجمع بين التفصيل ونفي النهاية
عندكم مستحيل فالجواب عن هذه الاشكالات **ثالث الصفات** انا نعني بالتعلقات علائق
حسية ولا حبائل خيالية ولا نعني التناهي عن المعلومات اعدادا او المعلوم غير متناهية بل نعني
بالتعلق والمتعلق ان الصفة الازلية صالحة لادراك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل فيعبر عن
تلك الصلاحية نحو الادراك بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليه حين يدرك بالمتعلق ثم وجوه
الجائزات على التعدد غير متناهية فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة مهيئة
لادراك ما يعرض عليها على وجه الصحة دون الاستحالة والقدرة الازلية صفة مهيئة لايجاد
ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعني بالعرض جهة الامكان وتعيين الايجاد
على البدل والمعني بالمعروض عليه جهة الصلاحية اما نحو الادراك واما نحو الايجاد مثاله
ان الصور المتعاقبة على الهيولى عند الخصم لا تتناهى على البدل وانها فائضة على الهيولى من واهب
الصور وذات الواهب للصور واحدة الا انها على التهيؤ صفة لها صلاحية الفيض

حين

حين ما يثبت الهيولى لقبول الصورة فمن جهة الامكان على القدرة فمن كونها اي الهيولى قابلة
الصورة وصلاحية الصفة نحو الادراك او الايجاد كصلاحية الواهب نحو فيض الصورة
ثم الواهب واحد ومع وحدته على حاله يفيض منه صور لا يتناهى على البدل فذات
الواهب واحد لكنه في حكم ما لا يتناهى والصورة لا تتناهى ولكن في حكم الواحد ثم ما
حصر الوجود فهو متناه وما قدر في القدرة غير متناه فان التقدير تعبير عن الصلاحيتين اي
بناء على الاستعدادين واستعمال لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث
حقيقة فان القديم بالاعطاء اجدر والحادث بالقبول اولى ثم جهات الممكنات لا تتناهى
وهي مشتركة كلها في جهة الامكان المحتاج الى مرجح من حيز الامكان الى حيز الوجود فوجب الحكم
كلها الى القديم سبحانه وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم
نحو الادراك ويوجدها ويخترعها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الايجاد ويخصصها بشرائط
مثل بوجه وهو صلاحية الارادة نحو التخصيص ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه هو
صلاحية الكلام نحو الامر والنهي ثم هل يشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة او في ذات واحدة
فذات الطائفة الكبرى على التكثير حتى قال القاضي ابو بكر الباقلاني في منها الا السمع وقد اشار بعضهم في الجملة الى الوحدة

القاعدة الحادية عشر في الارادة وهي تتشعب الى ثلث مسائل

احداها في كون الباري تعالى مريدا على الحقيقة الثانية في ان ارادته قديمة لا حادثة الثالثة

في انّ الارادة الازلية متعلقة بجميع الكائنات امّا الاولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي
والجاحظ والنجار، فذهب النظام والكعبي الى انّ الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة
وان ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه مريدا لافعاله تعالى انه خالقها ومنشيها وان وصف
بكونه مريدا لافعال العباد فالمراد بذلك انه آمر بها وان وصف بكونه مريدا ازلا فالمراد به
انه عالم قادر فقط وذهب النجار الى انّ معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره وذهب الجاحظ
الى انكار اصل الارادة شاهدا وغائبا وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد له
ومال نفسه الى فعل الغير يسمى ذلك الميل ارادة والا فهي ليست جنسا من الاعراض ولا
بالابتداء هو الاهتمام بالرد عليه فيقال لم اثبات المعاني والاعراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد
انما ينبني على احساس الانسان من نفسه وكما يحس الانسان من نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه
يحس من نفسه قصده اليه وعزمه عليه ثم قد يفعل على موجب ارادته وقد لا يفعل وربما
يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان اليه وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل و
شهوة كمن يريد شرب الدواء على كراهية من نفسه وبالجملة الاحساس حاصل وردّه
الى العلم والفعل باطل فانّ العلم تبين واحاطة فقط وهو يطابق المعلوم على ما هو به
من غير تأثير في المعلوم ولا تأثر منه ولذلك يتعلق بالقديم والحادث والقصد والارادة
تقتضي وتخصص وتؤثر وتتأثر ولذلك لا يتعلق الا بالتجدد الحادث فبطل مذهب

الجاحظ

الجاحظ واما الرد على الكعبي والنظام بعد اعترافهما بكون الارادة جنسا من الاعراض في
الشاهد ان يقول قام الدليل على انّ الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في افعال العباد
دليل على ثبوت الارادة اي القصد والدليل يطرد شاهدا وغائبا كما انّ الاحكام والاتقان في الافعال لما دل
على علم الفاعل شاهدا دل عليه غائبا والدليل العقلي لا ينتقض ولا ينقص قال الكعبي انما
دل الاختصاص على الارادة في الشاهد لان الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه في الفعل ولا
بالغيب عنه ولا بالوقت والمقدار واحتاج الى القصد والعزم لتخصيص وقت دون وقت ومقدار
دون مقدار والباري تعالى عالم بالغيوب على اسرارها واحكامها فكان علمه بجامع الفعل
عليها كافيا عن الارادة والقصد الى التخصيص وانه لا علم يخصص كل حادث بوقت وشكل وقدر
ولا يكون الا ما علم فاي حاجة به الى القصد والارادة وايضا فانّ الارادة لو تحققت فاما ان
تكون سابقة على الفعل او حادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهي عزيمة والعزم لا يتصور
الا في حق من يتردد ثم انزعج عليه او سهى عن شيء ثم اقبل عليه وان كانت مقارنة فهي اما ان
تحدث في ذاته او في محل او لا في محل والاقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانها فتعين ان
الارادة القديمة لا معنى لها الا كونه عالما قادرا فاعلا قيل لهم سلمتم انّ الافعال وجودها
من الجائزات وتخصصها ببعض الجائزات دون البعض فتنظر بعد ذلك اهو من دلائل العلم او من
دلائل الارادة فنقول قد بينا انّ العلم تبع المعلوم على ما هو به سواء كان العلم محيطا

محيطاً بجميع وجوه الفعل وفقاً وبعد اذا اوشكلاً او لم يكن فالعلم من حيث هو علم لا يختلف فان فقد
فلا بد باختلاف في العلم حتى يكون احد العلمين مخصصاً دون الثاني فليفقد مثل ان الثانية حتى
يكون احدهما موجباً والثاني غير موجب ويقع الاحتراز بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الارادة
ويعود الكلام الى مذهب الفلاسفة ان علمه تعالى العلم فعلي فيوجد من حيث يعلم ويختار الافضل
من حيث يعلم وان وجب ان يعطي كل صفة حظها من الحقيقة فالعلم ما يحصل به الاحكام والاتقان
والقدرة ما يحصل بها الوجود والارادة ما يحصل بها التخصيص والقضايا مختلفة بالمقتضيات
اذن غير متحدة واما قولهم اثبات الارادة في الشاهد لامتناع الاحاطة بالمراد من كل وجه فباطل
لانا لو فرضنا الاحاطة بالفعل من كل وجه باخبار صادق او غيره من الطرق كان يجب ان
يستغني عن الارادة وليس الامر كذلك وتقسيم الارادة اما سابقة واما مقارنة قيل قد
عرف على مذهب الصفاتية ان الارادة ازلية فهي سابقة على المراد دائماً او وجوباً ومقارنة
لحال التجدد تعلقاً وتخصيصاً فالعلم يتبع الواقع ولا يوقع والقدرة توقع المقدور ولا تخصص
والارادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة قد يتم ازلية سابقة وثم المراد حادث
متأخر وليس يلزم على ذلك ان يسمى ذلك عزماً فان العزم توطين النفس بعد تردد وكون
كان المريد للشيء متمنياً او مشتهياً او مائلاً او يوجب ان ينال العالم بالشيء معتقد ساكن النفس
متروماً متفكر فبطل الاسئلة الا من هذا الوجه فليس كل من علم شيئاً اراده ولا كل من اراده قدر عليه

بل كل

بل كل من فعل شيئاً فقد قدر عليه ومن قدر على فعل شيء فقد اراده ومن اراده علمه فالارادة تتبع
العلم حتى يتصور ان يكون عالماً ولا يكون مريداً ولا يتصور ان يكون مريداً ولا يكون عالماً بما
واما الرد على النجار حيث قال انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مستكره فيقال له فرقت حكاماً
ينفي كونه قادراً بانه غير عاجز وكونه عالماً بانه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة ثم وجود
نفي العجز والكراهية لا يقتضي كون الذات مريداً فان كثيراً من الاجسام ينتفي عنه العجز و
الكراهة ولا يكون مريداً وكثير من المريدين كاره كمن شرب الدواء على كراهة من طبعه وهو مريد
له فالكراهة تضاد الطبع واما القصد فقد يجامع الكراهية ثم نقول كونه غير مغلوب ولا
مستكره امر مجمع عليه وانما الكلام في انا رأينا في الافعال ما يدل على كون الصانع مريداً وهو
اختصاص الافعال ببعض الجائزات دون البعض واهمال هذه القضية غير ممكن فما مدلول هذا
الدليل فان قلتم مدلوله انه غير مغلوب ولا مستكره فيقال انما استفدنا العلم بذلك من كونه
قادراً على الكمال والاختصاص لم يدل على القدرة بل الوقوع دال عليها فلم يكن الاختصاص مدلولاً
ونحن انما اثبتنا العلم بالصفات من الدلائل لا غير وانا نثبت بهذه المسألة
المسئلة الثانية عشر
وهي كون الرب تعالى مريداً بارادة قديمة فنقول قد قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم
المريد هو ذو الارادة كما قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم فنقول اما ان يكون الرب
تعالى مريداً لنفسه او بارادة واذا تحقق انه مريد بارادة فاما ان يكون الارادة قديمة او اما

ان تكون حادثة وان كانت حادثة فلا يخلو اما ان يكون الحادثة في ذاته او في محل او لا
في محل وقد سبق الرد على من قال بحدوث الارادة في ذاته ويستحيل ان يكون الارادة في
محل ويكون الرب مريدا بها فان المعنى اذا قام بمحل وصف المحل به اذ لا معنى للقيام به الا وصفه
به وحينئذ لا يوصف غيره به اذ لو ان المحال وصف الشيئين بمعنى واحد قام باحدهما دون
الثاني ويستحيل كون الارادة لا في محل فان الارادة من جملة المعاني والاعراض واحتياج
الاعراض الى المحال صفة ذاتية لها ومن المحال الشيء تبدل دون الوصف الذاتي ولو لم تحل في
محل كان قائما بذاته والقائم بذاته قابل للمعنى فحينئذ تكون الارادة قابلة للمعنى ولا يكون
فرق بين حقيقة الجوهر وحقيقة العرض حتى لو جوزنا استغناء العرض عن المحل في وقت
من الاوقات يجاز في كل وقت ولو جوزنا في جنس من الاجناس جاز في كل نوع وجنس ولو جوز
ذلك ايضا للزم تجويز قيام جوهر بمحل فانه كما يستغني الارادة والفناء والتعظيم عن جنس
المعاني حتى لا يفتقر الى محل لجاز ان يستغني جنس من الجواهر حتى يحتاج الى محل وكل ذلك
محال ثم نقول هب انا ارتكبنا هذا المحال وتصورنا ارادة لا في محل فمن اين الرب مريدا بها ومن
المعلوم ان نسبتها الى القديم والحادث على وتيرة واحدة فان قيل يوصف بها القديم
لان القديم لا في محل والارادة لا في محل فهو بها اولى قلنا ولو قيل يوصف بها الحادث
لان الجوهر حادث والحادث بالحادث اولى والتناسب بين الحوادث متحقق ولا مناسبة

بين

بين القديم والحادث بوجه ثم العجب من قولكم لا في محل للاشتراك فان معنى قولنا القديم لا في
محل اي لا في مكان ومعنى قولنا الارادة لا في محل اي لا في متمكن وفرق بين المكان والمحل فلم
يوجد المناسبة شاملة للطرفين بمعنى متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة اصلا وهذا
كمن يقول الجوهر لا في محل والارادة لا في محل فوصف الجوهر بها اولى ونقول قد قام الدليل
على ان كل حادث اختص بالوجود دون العدم وبوقت وقدر دون وقت وقدر كان
الحدوث والارادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية فانها اختصت بوقت دون وقت
وبقدر من العدد دون وقت وقدر فيستدعي ارادة اخرى والكلام فيها كالكلام في
هذه فيجب ان يتسلسل والقول بالتسلسل باطل قالت المعتزلة نعم اثبات ارادات
لا في محل على خلاف وضع الاعراض والمعاني لكن الضرورة الجأت الى التزام ونفي ذلك من قبيل
انه لا وجه لنفي الارادة كما قال الكعبي لانه يوجب ان يكون الافعال غير اختيارية تشبيه
بالافعال الطبيعية عند اهل الطبايع ولا وجه لاثبات كونه مريدا لذاته لان الصفات
الذاتية وجب تعميمها في جهة التعلق وحينئذ وجب تعلق كونه مريدا بالفواحش
والقبايح وذلك باطل كما سيأتي ولا وجه لاثبات ارادة قديمة لانه يؤدي الى اثبات
الهين قديمين كما بين ان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الالهية ولا وجه لاثبات
كونها حادثة قائمة بذات الباري تعالى ولا لاثبات كونها قائمة بذات اخرى لما سبق

من الحصر فتعين انها لا في محل فالضرورة العقلية الجأت الى تعيين هذا القسم من الاقسام ونحن
لم نبعد الصنعة في ذلك مع اثبات الفلاسفة عقولا مفارقة عن الاجسام قائمة بذواتها وهي
مبادي الموجودات فمن اثبت ارادات حادثة مبادي الموجودات ومع اثبات جهم وهشام
علوما حادثة لا في محل ومع اثبات الاشعرية تكليما لا في محل لان ذلك الكلام الذي
في ذات البارئ تعالى لم ينتقل الى سمع موسى عليه السلام والذي سمعه موسى لم
يكن في محل فهو اذا ليس هو الا تكليم لا في محل كما صرحنا بتعظيم لا في محل غير انهم اثبتوا
كلاما مسموعا من الصفة الازلية لم تنتقل وسمع موسى عليه السلام فقد امتازوا بالتكليم حتى
نقل انه سمع كحزة السلسلة وقالوا لكم انه ان حدث المراد بارادة اخرى يحدث
ويتسلسل فلم يشترط الارادة جنسها الارادة فالك لوسعتكم الضرورة الذي ادعيتم ليست
الضرورة العقلية التي تضطر العاقل الى التزام ابطال قسم وتعيين قسم فانكم فررتم
من محال حتى ارتكبتم محالا والاقسام كلها بين محالات فالتزمتم هذا المحال دون مذهب الكعبي
في رده الارادة الى العالمية والقادرية كما رد تم كونه سميعا بصيرا الى كونه عليما خبيرا على قول
او هلا التزمتم مذهب النجار في رده الارادة الى صفة النفي فقال معنى انه سميع بصير بمعنى انه حتى
لا آفة به او هلا قلتم هو مريد لنفسه كما قال النجار على راي وكما قلتم من عموم التعلق او فيما صح
ان يكون مرادا كما قلتم في كونه قادرا على ما يصح ان يكون مقدورا او هلا التزمتم مذهب الكرامية

فقبر مقبول لان الارادة لا يراد الا لغيرها لو كانت مرادة بارادة اخرى ادى الى التسلسل صح

في اثبات ارادات في ذاته لان المحذور من ذلك لم يلزم الا هو التغير بالحوادث والتغير حاصل
في الاحكام حسب حصول المتعلقات اذ لم يكن مريدا فصار مريدا عندكم فاذا لم يدل تغير الحكم
على الحدوث لم يدل تغير المعاني الا او هلا قلتم هو مريد بارادات في محل كما قلتم هو
متكلم بكلام يخلقه في محل وما الفرق بين البابين فان الارادة اوجبت حكما لمن قامت
به فليوجب الكلام كذلك وان كان المتكلم من فعل الكلام على اصطلاحكم فاصطلحوا على ان
المريد من فعل الارادة ثم يرجع الحكم الى الفاعل كما رجع في كونه عادلا بخلق العدل فكيف التزمتم
ابعد الاقسام قبولا من كونه معقولا ثم قولكم الارادة لا يراد حكم باطل فان الارادة من
الحوادث وكل حادث اختص بشيء دون مثل فهو مراد وان استغنى حادث عن الارادة
استغنى كل حادث ولا يؤدي ذلك الى التسلسل فان الارادات فان الارادة الاخيرة يستند
الى خلق البارئ تعالى فهي ضرورية الوجود مرادة بارادة البارئ تعالى وارادته قديمة
لا ارادة لا تختص بوقت دون وقت واما التمثل بالعقول المفارقة على راي الفلاسفة
غير سديد فانهم اثبتوا جواهر قائمة بذواتها قابلة للمعاني غير انهم لم يحكموا بتحيزها وانتم
اثبتم ارادات من جنس ارادات الحوادث وهي اعراض لا في محل فقد اخرجتموها عن
اخص اوصاف العرضية وما اجريتم فيها احكام الجوهرية والتمثل بمذهب جهم وهشام
تمثل محال بمحال فالرد عليه كالرد عليكم والتمثل بمذهب الاشعري في تكليم البشر مستقيم

البصر لا

على مذهبه فان عنده كلام الله تعالى مسموع بسمع البشر كما انه مرئي برؤية البشر ولم
يجب من ذلك انتقال ولا تغير ونزوال فلنقتصر على ابواب المذاهب ونختم باحسن الخطاب
والمسئلة الثالثة من شعب المسئلة الكبرى هو القول في تعلق ارادة الباري تعالى بالكائنات
كلها والجزئيات في هذه المسئلة على ان تعين الجهة التي هي متعلق الارادة فيرتفع النزاع والتشنيع
بذلك ونذكر المذاهب فيها اولا ثم نشرع في الدليل قالت المعتزلة القائلون بارادات
حادثة ان الباري تعالى مريد لافعاله الخاصة بمعنى انه قاصد الى خلقها وابداعها على ما علم
ويتقدم ايشر على الفعل لحظة واحدة ومريد لافعال المكلفين من العباد ما كان منه خيرا
ليكون وما كان شرا لئلا يكون وما لم يكن خيرا ولا شرا لا واجبا ولا محظورا وهي المباحات
فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجيء تقديم الارشر وكراهته على افعال العباد بأوقات
او زمان ولم يجعلوا الوحد او زمانا ثم القدماء منهم قالوا ان الارادة الحادثة توجب المراد
وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه واما العزم فخصصوا ارادة فعل
الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب ايجاب العلة المعلول ولا ايجاب التولد ولا تولد
عندهم ولا تولد فان القدرة عندهم توجد المقدور بواسطة السبب فلو كانت الارادة
مولدة بواسطة السبب فاستند المراد الى شيئين ولزم من ذلك حصول مقدور بين
قادرين قالت المعتزلة الصفة القديمة اذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها

اولى

اذ لا اختصاص للقديم بشيء دون شيء فلو كانت الارادة قديمة لتعلقت بكل مراد من افعال
نفسه وافعال العباد ومن افعال العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكونا فوجب ان يكون القديم ٣
مريدا لمراديهما ومراديهما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي الى اجتماع الضدين في حالة
قالت الاشعرية الصفة القديمة يجب عموم تعلقها بكل ما تتعلق على الاطلاق اعني
عموم تعلقها بما يصح ان يكون متعلقا لها فان كان الاول فهو غير مستمر في الصفات فان
العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالممكن من الاقسام الثلاثة
لا تتعلق الا بالتجدد من الممكنات فالعلم اعم تعلقا والقدرة اخص من العلم والارادة اخص
من القدرة والعموم والخصوص لا يزيد ولا ينقص عما لا يتناهى من المعلومات والمقدورات و
المرادات فكل قسم لا يتناهى فعم تعلق الصفة بما لا يتناهى مما يليق بكل قسم ويخص كل
صفة ولو كان الايجاب بالقدرة على نعت الايجاب لوجد كل ما تعلقت به القدرة فيوجد ما
لا يتناهى وذلك محال بل الارادة هي المخصصة بالوجه المتعلقة بحال التجدد واما تعلق
ارادة القديم بالضدين في حالة واحدة قالوا السائل اولا ان هاهنا ارادة بالضدين بل
ما وقع في معلوم الرب تعالى ان يقع فهو المراد وصاحبه المريد وما وقع انه لا يقع فهو ليس مرادا
وصاحبه المتمني ويجوز تعلق الارادة القديمة بضدين احدهما ارادة والثاني تمني وشهوة
ثم قالوا انا نعلم ان الارادة الارادتين يقتضي ارادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين

فانه تعالى انما اراد ارادتهما من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديتهما وهو كارادته لقدرته
لا يكون ارادة للقدرة وقدرته على الارادة لا يكون قدرة على المراد على اصلكم ولا علمه بعلمه
وقول عمرو بن شك خالد وجهل بكر لا يكون اعتقاد المعتقد ثم حتى يوصف بمتعلقات
صفاتهم والسر في ذلك ان الارادة القديمة لم تتعلق الا بوجه واحد وهو التجدد من حيث هو
حادث متجدد مختص بالوجود دون العدم بوقت دون وقت ولا ارادتان تشتركان في
التجدد والعلم والجهل تشتركان في التجدد فيشتبهان من جهة التجدد والتخصص وهما من
هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق بالضدين ولو قيل تعلقت الارادة بالارادتين جميعا من
حيث الوقوع والتجدد ولكن باحد المرادين وهو الواقع منهما في المعلوم وتعلق بعدم وقوع
الاخر فهي ارادة لوقوع احدهما كراهة لوقوع الاخر كان ذلك ايضا صوابا قال الله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اي يريد خلاف العسر كما قال اتنبئون الله بما
لا يعلم اي بما يعلم خلافه فرجع لا يكون النفي داخلا في الاطلاقات **قالت المعتزلة**
قد تقرر في العقول ان مريد الخير خير ومريد الشر شرير ومريد العدل عادل ومريد
الظلم ظالم فلو كانت الارادة الازلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مرادا
فيكون المريد موصوفا بالخيرية والشرارية والعدل والظلم وذلك مستحيل في حق القديم
سبحانه قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد **قالت الاشعرية** بعد المقدمة التي ذكرتموها

من الشهوات

من الشهوات في عادات الناس لا من الاوليات فقضايا العقول وانما يختص
الارادة ها في بعض النسب دون البعض اذ لا يقال على اساق فلان ان مريد الجهل جاهل ومريد العلم
عالم ومريد الطاعة مطيع ولا يقال مريد الحركة متحرك ومريد الصلوة مصلي ثم يقال في الشاهد مريد
العبادة عابد ولا يقال في الغائب ثم السر في ذلك ان الارادة الحادثة قد تكون ضرورية
وقد تكون كسبية والضرورية منها لا توصف بالخيرية والشرية التكليفية اذ لا تكليف الا
على المكتسب وقد توصف بالخيرية والشرية الجبرية كما يقال ان الملك يريد الخير طبعا او جبرا
والشيطان يريد الشر جبلة وجبرا واما الارادات الكسبية فيتوجه على المريدين فيها
بها التكليف فيوصف بالظلم والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما يوصف سائر الحركات
ثم لم يلزم على اساق ذلك طردها في الغائب فلم يصح الاستدلال وليس السر في ذلك ان الارادة
الازلية لم تتعلق بالمراد من افعال العباد من حيث هو مكلف به اما طاعة واما معصية
واما خير واما شر بل لا تتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذي ينسب
اليه فان الارادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة وانما تتعلق به من حيث هو متجدد
مختص بالوجود دون العدم متعلق بقدرته دون قدرته وهو من هذا الوجه غير موصوف
بالخير والشر وان اطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك لا اطلاق يجمع
يخالف ما تنازعنا فيه فالباري تعالى مريد الوجود من حيث هو وجود والوجود خير

فهو مريد الخير وبيده الخير واما الوجه الذي ينسب الى العبد من صفة الفعل بالنسبة اليه فلانه
واستطاعته وبان زمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد الباري تعالى وغير مقدور له
ولما الفرق عندنا بالبراهين السالفة ان الباري تعالى خالق اعمال العباد كما هو خالق الكون
كله وانما هو خالق بالاختيار والارادة لا بالطبع والذات وكان مريدا لاختيار الخير الوجود
حدوث الوجود ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان مريدا للخير واما الشر فمن حيث هو
موجود فقد شارك الخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى
مريد الوجود ومريد الخير والعبد مريد الخير والشر وعن هذا قال الحكماء الشر داخل في القضاء
والارادة بالعرض لا بالذات بالقصد الثاني لا بالقصد الاول فان الشر عندهم اما عدم وجود
او عدم كمال الوجود وانما الداخل في القضاء والارادة بالقصد الاول هو الوجود وكمال الوجود
ثم قد يكون الوجود على كمال اولي متوجه الى كمال ثاني وقد يكون على كمال مطلق فاما على كمال
مطلق كالعقول المفارقة التي تأثر كالملائكة باعيانها فهي الخير المحض الذي لا شر فيه واما على كمال
اول اي بالقوة على كمال الا ان يصير بالفعل على كمال ثاني فيقع من مصادمات اهل الاسباب
والتبدد الى الكمال احوال هي شرور ومضار كما يقع احوال هي سرور ومنافع والارادة الازلية
والعناية الربانية تتعلق بالامرين والقسمين جميعا لكن احد المتعلقين على سبيل التقصد و
الاستتباع والعرضية فيسمى ذلك مرادا ومقصودا بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على

سبيل

سبيل الوضع والاصالة والذاتية ويسمى ذلك مرادا ومقصودا بالقصد الاول فاذا علمت ان النفس
الكلية من ازل الى الابد سبب لنظام العالم وانتظام الوجود وهو الخير مطلقا ثم ان خرب بيت
عجوز فلا شر فيه على الانهدام وماتت العجوز وقد بلغت الى الشر في الوجود كان ذلك شرا بالاضافة
والاصالة بالقصد الثاني لا بالقصد الاول وهو وجود خير كلي مع شر جزئي اقرب الى الحكمة
والوجود لئلا يمتنع الشر الجزئي فان عدم ما به يحدث الفساد في نظام كل الموجودات فهو اكثر
شرا واشد ضررا **قالت المعتزلة** كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى آمر عباده بالطاعة
فهو مريد لها اذ من المستحيل ان يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها
بالامر بها وبين كراهية وهو جمع بين نقيضين وذلك تشابه الامر بالشيء والنهي عنه
في حالة واحدة اذ لا فرق بين قول القائل امرتك بكذا واكره منك فعله وبين قولنا امرتك
بكذا وانهاك عنه واذ وقع الاتفاق على ان الله تعالى امر عباده بالطاعة وجب ان يكون
مريدا لها كارها لضدها وهي المعصية واذا كان الآمر بالشيء مريدا له كان الناهي عن الشيء
كارها له والذي يحقق ذلك ان الامر بالشيء يقتضي من المأمور حصول المأمور به والامر
يقتضي تخصيص المأمور بالوجود ومن المحال اقتضاء الحصول للشيء واقتضاء ضده بذلك
منه فلو قلنا امر الباري تعالى ابا جهل بالايمان واراد منه الكفر ادى ذلك الى اقتضاء
الايمان منه بحكم الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة وهو محال وخرج على هذه القاعدة

استدعاء الحكم إلى الفعل فإنه يجوز أن يأمر بخلاف المعلوم لأن العلم ليس فيه اقتضاء وطلب وإنما
هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الإرادة فإنها مقتضية فيه الأمر على خلاف الأمر على
خلاف العلم ولا يجوز على خلاف الإرادة **قالت الأشعرية** لسنا نسلم أن كل آمر بالشيء مريد
لحصوله بل كل آمر بالشيء عالم بحصوله مريد لحصوله وكل آمر يعلم حصول ضده لا يكون مريدا
لحصوله فإن الأمر على خلاف العلم تعطيل بحكم الإرادة وتغيير لأخص وصفها وقد بيّنا
أن أخص وصفها التخصيص وحكمها أنها تتعلق بالتجدد من المقدورات والتخصص والتميز
فإذا علم الآمر أن المأمور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قط فيستحيل أن يريده فإنها
تتجدد لا متعلق لها أو يتعلق ولا أثر لتعلقها وذلك محال ولو كانت الإرادة من خاص صفتها
أنها تتعلق بالممكن فقط كالقدرة لكان جائزا أن تتعلق بخلاف المعلوم من المحبات ومتعلق
القدرة أعم من متعلق الإرادة فإن الممكن الجائز من حيث هو ممكن هو متعلق القدرة والتجدد من
جملة الممكنات هو متعلق الإرادة والتجدد أخص من الممكن ثم قال بعض المخالفين إن خلاف
المعلوم غير مقدور وهو أعم بخلاف المعلوم كيف يكون مرادا وهو أخص ثم نقول من أمر
الآمر بالشيء لا يكون مريدا المأمور به من حيث أنه مأمور به فقط سواء كان المأمور طاعة وقد
علم الآخص لها أو سواء كان الأمر بخلاف ذلك فإن جهة المأمور به هو كسب المأمور وقد
بينا أن ذلك أخص وصف للفعل يسمى به المرء عابدا مطيعا مصليا صائما زكيا حاجا

فانما

غازيا مجاهدا والفعل من هذا الوجه ينسب إلى الباري تعالى ولا يكون مريدا له من هذا الوجه بل
ينسب إليه من حيث التجدد والتخصص ولو لم يكن الفعل فعلا للمريد لا يكون مرادا له فإن كان من
جهة العبد من الذي سميناه كسبا ووقع على وفق العلم والأمر كان مرادا أو مرضيا أعني مرادا
بالتجدد والتخصص مرضيا بالثناء والجزاء والثواب وما يقع على وفق العلم والأمر كان مرادا
ومرضيا أعني مرادا بالتجدد والتخصص مرضيا بالثناء والجزاء والثواب وما وقع على وفق
العلم وخلاف الأمر كان مرادا غير مرضي أعني مرادا بالتجدد غير مرضي بالذم والعقاب
وهذا هو سر هذه المسألة ومن اطلع عليه استهان بتهويلات القدرية وتمويهات الجبرية
فعلى هذه القاعدة لم يكن الباري تعالى مريدا للشرور والمعاصي والقبائح من حيث أنها شرور
ومعاص وقبائح ولا هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث أنها كذلك بل هو
مريد لكل ما يتجدد ويحدث في العالم من حيث أنها متخصصة بالوجود دون العدم ومتقدمة
بالزمان دون الزمان ومتعاقبة في أوقات دون أوقات ثم تلك الوجود فليقع متنسبا إلى
استطاعة العبد كسبا على وفق الأمر فيسمى طاعة مرضية أي مقبولة بالثناء ناجزا والثواب
آجلا وقد يقع على خلاف الأمر معصية غير مرضية أي مردودة بالذم ناجزا والعقاب آجلا
ولولا قدرة العبد في التيسير لكان الفعل فعلا متجددا متخصصا بما خصصه الإرادة من
غير أن يقال هو خير أو شر إيمان أو كفر فالأفعال كلها من حيث تجددها واختصاصها

مرادة للباري تعالى وهي ينتج حسن النظام في الوجود وصلاح العالم وذلك هو الخير المحض
فكانت وجوهها الا الخير وظهورها هو الخير فكان بيده الخير وكل ما ورد في القرآن من ارادة
الخير المخصوص بافعال العباد مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولكن يريد
ليطهركم الى غير ذلك فهو محمول على احد معنيين اما على انشاء وبلوغ في الحال واما على ثواب في
نعمة في المآل ولا تعلق الارادة الازلية ولا يتعلق الا بما هو متجدد من حيث انه متجدد ولا متجدد
الا وهو فعل الباري تعالى من حيث انه متجدد ومن ذلك لا ينسب الى العبد كما يتسائل خلق الافعال
فاختصت الارادة بافعال الله تعالى على الحقيقة دون الوجوه التي تنسب الا الله تعالى فلم
يجب تلازم الامر والارادة وقد يرد الامر بمعنى الارادة واشتق الارادة بمعنى الامر فيكون الاطلاق
باشتراك في اللفظ وكان المشركون يتمسكون بمثل هذا الاشتراك حيث اخبر التنزيل عنهم
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا بدونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه
من شيء ارادوا بذلك المشية بمعنى الامر ورد عليهم باخراج العلم بذلك واظهار الحجة
عليهم في كذبهم وقال ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون انهم يريدون بذلك الامر ولا وجد
في كذبهم من تكليف ثم رد عليهم باثبات المشية بمعنى التخصيص بالوجود والتعريف الا من
فقال عز وجل قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين وقد تمحل الاشعري لاجماعا
امثلة في جواز تعلق الارادة بشيء على خلاف الامر منها ان نبيا لو علم ان احدا من الامة

انه لو

انه لو امر بعشر خصال من الخير ثم رأى فيها او امر بعشرين خصلة ثم حط منها عشرا لم يقصر
فيأمر بالعشرين على الارادة امتثال العشر فهو مأمور بخلاف المراد ومراد على خلاف المأمور
ويتمثل بهذا ما وقع ليلة المعراج حيث امر النبي صلى الله عليه وسلم بخمسين صلوة ثم رجعت
الى الخمس ومنها ان رجلا اشتكى عند السلطان عن عبيده بعصيانهم عليه وقلة مبالاتهم
بامره فيحضرهم الملك فيأمرهم الملك بشيء وهو يريد مخالفتهم اياه تصديقا لمقالته فقد
امر على خلاف الارادة ومنها ان الرب جل جلاله وتقدست اسماؤه امر خليله عليه السلام
بذبح الولد وهو يريد ان لا يحصل الذبح اذ لو اراد لحصل والخصوم عن هذه الامثلة
اعتذارات ولنا عنها غنية وبما سبق من التحقيق كفاية ومن عرف وجه الحقيقة لم يطمع في
شطط ومن تعلق بالذيل في التحقيق لم يخف من حطط وقد تمسكت المعتزلة بكلمات من ظواهر
الكتاب منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد
الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
وقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وقوله تعالى سيقول الذين اشركوا
الآية وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واجابت الاشعرية بتأويلات
وتخصيصات واحسن الاجوبة ان تعلق ارادة الله تعالى بشيء او رضاه ومحبته لا

تتعلق بالمعاصي فلا من حيث انها معاصي كما لا تتعلق قدرته بافعال العباد من حيث انها
اكسابهم فيرتفع النزاع وينطفئ التشنيع ويخرج ما قررناه في التحقيق وان شئت حملت كلام
ابن على معنى يشعر به اللفظ ويدل عليه النحو اما قوله ولا يرضى لعباده الكفر اى لا يرضى لهم
دينا وشرعا فانه وخيم العاقبة كثير المضرة كمن يشترى عبدا معيبا فيقول لصاحبه لا
ارضى لك هذا عبدا ومما يشهد بهذا المعنى ان الرضا والسخط يتقابلان تقابل
التضاد ثم السخط لم يكن محمولا الا على ذم في الحال وعقاب في المآل كذلك الرضا محمول
على مدح في الحال وثواب في المآل واما قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم وسائر الآيات
فمحمول على الكلمة ذكرها الصادق جعفر بن محمد رضي الله تعالى عنه ان الله تعالى اراد بنا شيئا و
اراد منا شيئا فما اراده بنا اظهره لنا وما اراده منا طواه عنا فما بالنا بما اراده منا عما اراده — نشتغل صح
بنا ومعنى اراده بنا ما امرنا به واراده منا ما علم منا فكانت الارادة واحدة وتختلف حكمها
باختلاف وجه تعلقها بالمراد وهي اذا تعلقت بثواب سميت رضا ومحبة واذا تعلقت
بعقاب سميت سخطا وغضبا كذلك اذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل اراد منه
ما علم واذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الامر قيل اراد به ما امر واذا تعلقت بالصنع مطلقا
بالتخصيص والتعيين من غير التفات الى كسب العبد حتى يكون عارا منه واراده به قيل
اراد الكائنات باسرها ولم يقل اراد منها او اراد بها بل اراد بها على ما هي عليه من التجدد من

التخصص

التخصص بالوجود دون العدم فاذن افعال العباد من حيث انها افعالهم اما ان يقال
يتعلق الارادة بها لا على الوجه الذي انتسب الى العباد بل على الوجه الذي انتسب الى
الخالق ايجادا او تخصيصا واما ان يقال تعلقت الارادة بها على الوجهين المذكورين اثر
بنا واراد منا ما امر به دينا وشرعا او اعتقادا او مذهبا واراد منا ما علم سابقا وعاقبة و
خاتمة وما تختم ويدل على صحة هذا المعنى قوله جل جلاله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين اى لما لم نشأ الهداية الحق
على مقتضى العلم السابق وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى لامرهم
بالعبادة وقيل المخصوصين منهم كما قال تعالى وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها قالت الفلاسفة النظام في العالم متوجه الى الخير لانها صادرة عن اصل الخير
والخير ما يتشوق اليه كل شيء ويتم به وجود كل شيء والاول لما علم نظام الخير على الوجه الابلغ في
الامكان فاض منه ما عقل نظاما وخيرا على الوجه الابلغ فيضانا على اتم تادية الى النظام
وذلك هو العناية الازلية والارادة الشريفة فكان الخير داخلا في القضاء الالهي دخولا
بالذات لا بالعرض والشر داخلا في القضاء دخولا بالعرض لا بالذات ثم الشر على وجوه
فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والعجز والتشويه في الخلقة ويقال شر لمثل الالم و
الوجع والحزن ويقال شر لمثل الظلم والزنا والسرقة وبالجملة الشر بالذات هو العدم لا

كل علم بل علم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثانية النوعية والطبيعية والشر المطلق لا وجود
له ولكن الشر بالذات ليس بامر حاصل الا ان مخبر عن لفظه ولو كان له حصول لكان شرا
مطلقا عاما ذاتيا لا موجودا واذا تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيرية من جهة وجوده اذ
الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق ان الشر المطلق لا وجود له الا في اللفظ والذهن والامر
على حاله لا يقتضي ان يكون بالفعل وليس فيه ما بالقوة اصلا فلا يجعله شرا واما الشر بالعرض فهو
وجود ما انما يلحق ما في طباعه امر ما بالقوة وذلك لاجل المادة فيلحقها امر يعرض لها في نفسها
واول وجودها هيئة من هيئات الانعدام لا استعدادها الخاص للكمال الذي توجهت اليه
فجعلها امرا اذا ما وصى جوهرها القبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة
وانتقضت البنية لا لان الفاعل قد حرم بل لان المنفعل لم يقبل فربما يؤدي ذلك الى
ان يصدر عن تلك البنية اخلاق ردية بحيث تتلف نفس حيوانية على نفس انسانية فيصدر
عن الشخص افعال قبيحة واعتقادات فاسدة واما الامر الطارئ على الشخص من خارج فاحد
شيئين اما مانع للمكمل واما مضاد ماحق للكمال ومثال ذلك في النوع الانساني في العقائد
القبيحة التي يرد عليها الصبي من اول نشوه والاعتقادات الفاسدة التي يتعلم الصبي
للمعلمين والابوين ولولا ان اصل الفطرة كان استعداد صالح للكمال لما تم المانع والمضاد وعليه
دلت الاشارات النبوية كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه

فالشر اذن

فالشر اذن داخل في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات واذا وقع فبالحري ان يجازى
مجازاة الصلوات والفساد على وجوب العلة العارضة فالباري تعالى يريد الخير ارادة اولا
انه هو مصدر الخيرات ويريد الشر ارادة بالعرض وليس مصدرا للشرور وانقسمت
الامور اذا توهمت موجودة الى خير مطلق والى شر مطلق والى خير ممزوج بشر والاخير
ما يتساوى فيه الخير والشر او الغالب فيه احدهما اما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد
وجد في الطباع والخلقة واما الشر المطلق الذي لا خير فيه او الغالب او المساوي فقط فلا
وجود له اصلا فبقي ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالاحرى به ان يوجد
فان لا كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود لئلا
يفوت الخير الكلي لوجود الشر الجزوي وايضا لو امتنع وجود تلك الفئة من الشر امتنع
وجود اسبابها التي تؤدي الى الشر بالعرض فكان منه اعظم خلل في نظام الخير الكلي كمثل النار
فان الكون انما يتم بان يكون فيه نار ولن يتصور حصولها الا على وجه محرق فيحترق ولم
يكن بد من المصادمات الحادثة ان يصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق في الدائم في ٢ فالكلوس ٣
الاكثري حصول الخير من النار فاما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تنحفظ على الدوام الا
بوجود النار واما الاكثر فان الكثير من الاشخاص في كنف السلامة من الاحراق فما
كان يحسن ان تترك منافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فارادة الباري

تعالى الخيرات الكائنة ومثل هذه لا تسمى ارادة او لو سمي على الوجه الذي يصلح ان يقال انه ارادها
ارادة بالذات وبالقصد الاول واراد الشرور الكائنة ارادة غير او لو سمي على الوجه الذي يصلح
ان يقال انه ارادها ارادة بالعرض وبالقصد الثاني فالخير مقضي بالذات والشر مقضي
بالعرض وكل بالقدر ولعلم يقرب لا على ما قررناه الزم ان يكون مصدر الخير غير مصدر
الشر وذلك مذهب الثنوية قال المتكلمون كوننا نعلم في اصطلاحاتكم على ان الخير ما هو وان
الخير المحض من حيث النظام في العالم منسوب الى الكل في الوجود وانما النزاع بيننا في الخيرات
التي تتعلق بافعال العباد واكسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة والاخلاق
الرديئة والافعال القبيحة التي هي حاصلة باستنادها الى ارادة الباري تعالى ام هي بارادة لرجل
وعزة وما سوى ذلك من الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات
الارضية وما يشبهها من السموم والغموم والآلام والاوجاع فلا نزاع فيها انها خيرات ام شرور
بل نقول هي خيرات ومصالح وتحت كل واحد منها سر ومع كل بلاء ومحنة لطف وفي
كل فتنة واقعة صلاح وللاحياء بهذه خاصية ومع في كل جسم من الاجسام منفعة او مضرة
وكل مضرة فبالنسبة الى شيء آخر منفعة الكالمين بكم ان كان كليا فان عندكم الوجود كله بافيض من
الروحاني والجسماني صادر عن الاول على الترتيب المذكور صدور اللوازم عن الشيء وما كان على
سبيل اللزوم فهو بالقصد الثاني اشبه منه بالقصد الاول فما الفرق بين الشرور الواقعة

في الكائنات

في الكائنات وكونها مقضية بالعرض وبين اصل الكون والكائنات وحصولها على سبيل
اللزوم فليس الذات في الوجود شيء وهو مقتضى بالذات حتى يكون شيئا آخر مقضيا بالعرض
وما ذكرتموه من حد الخير انه الذي يتشوقه الكل يبطل فاعلكم في الارادة صفات الباري تعالى
لا يتشوقه فالخير بل هو الذي يتشوقه الكل فهو الخير المحض وهو الباري وكل ما سواه
فليس بخير وكلما اراده لم يتشوقه الباري تعالى فلم يرد موجب العلوم الاشد الطاعات ويحكم
انا اعلم النظام وابدعه فقد اراده فجعلتم الارادة مركبة من سلب واضافة اما السلب فمن
جهة انه عالم اي غير محجوب عن ذاته بذاته واما الاضافة فمن جهة انه مبدأ النظام الخيري في
في الوجود لازم وتبع لكونه عالما والشر في الوجود لازم وتبع النظام فما الفرق بين لازم
ولازم وعندكم الجزئيات معلومة تبعا للكليات والكليات معلومة تبعا للعلم بالذات
وهي مرادة على مثال كونها معلومة فالشرور والقبائح يجب ان يكون مرادة على مثال
كونها معلومة وقولكم ان الشر المحض ليس بموجود اصلا فان الوجود اشتمل على خير به
او هو خير كله فنقول انتم اثبتم في الوجود خيرا محضا فبان الوجود في بعض الموجودات
اولى واول وفي بعضها لا اولى ولا اول فهلا اثبتم في نقيضه ايضا حتى يحكم بان الوجود
في بعض الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من اصحاب الشرائع اثبات
الملائكة الروحانية وذلك خير كله واثبات الشياطين وهذا شر كله واصحاب الا

النور والظلمة فقد أورد عليكم سلام الالزام واصحاب الكلام يلزم منكم اثبات موجودات
في العالم غير مستندة الى الموجد كانها وقعت اتفاقا لا قصدا وحدثت لا بارادة واختيار
فان كان لا يستند لها في مخلوقيتها الى خالق لها وان كان مستندها خيرا محضا فكيف يصدر
الشر عن الخير وان كان مستندها شرا محضا فالشر المحض لا وجود له عندكم فما الجواب وكيف
الخروج عن عهدة الخطاب ونقول ان هذا العالم الجسماني مملو بالبلاء والمحن والرزايا والفتن
ومشحون بالآفات والعاهات والطوارق والحشرات ومتموج بالجهالات وفاسد
الاعتقادات واكثر الخلق على الاخلاق الذميمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية ٢ والمقصد الاظهر صح
على القوة العقلية حتى لا يكاد يوجد في قرن من القرون الا واحدا يقتدى بالحكمة الالهية التي
هي التشبه بالاله عندكم او فرقة يسيرة يترسم بالمراسم الشرعية الالهية الا من امثال الاولياء
الالهية عندنا بل اكثرهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا
اكثرهم الفاسقين وقليل من عبادي الشكور فكيف يستقيم لكم معاشر الفلاسفة ان الشر
في العالم بطلته لا يوجد وبالذات لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم
فاعتبروا النفوس الانسانية والغالب على احوالها الجهل والعلم وعلى اخلاقها الحسن
القبيح وعلى اقوالها الصدق نحو الكذب وعلى افعالها الخير والشر تعرفوا ان الشر في العالم
الجسماني اغلب واكثر وخصوصا في النفوس الانسانية وبالجملة فهنا وجدنا الفطرة والتعديد

آدمي

آدمي غالبا على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب هو الخير والصلاح وحيثما وجدنا
الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد فعاد الامر الى ان لا شر في
الافعال الطبيعية وان وجدنا فيها شرا فبالاضافة الى شيء دون شيء وانما يدخل الشر في الافعال
الاختيارية وهي ايضا من حيث انها تستند الى ارادة الباري تعالى خير ومن حيث انها تستند
الى اكتساب العباد يكتسي اسم الشر غير ان الشرايع قد وردت باثبات الشياطين و
اثبات رئيسهم ابليس اللعين وليس يمكن انكار ذلك بعد ثبوت الصدق في اقوالهم وانبائهم
بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترف بوجودها قدماء الحكماء حيث قالوا ان لكل
شيء جزئي في العالم الادنى يتحقق له في عالم آخر شيء كلي فبالحرارة الجزوية يستدل على نار كلية
وبالعقل الجزوي يستدل على عقل كلي وكذا سائر الامور فبالشر الجزوي في العالم يستدل
على شر كلي وكذلك اثبت المجوس واصحاب الاثنين للعالم اصلين هما منبعا الخير والشر
والنفع والضر وهما النور والظلمة كما سبق ذكر مذاهبهم وقد استوفيناها في كتابنا الموسوم بالملل
والنحل والفلاسفة منازعون في ثلثة اصول اولها انفي موجب هو اصل الشر شرا بالذات لا بالعرض
والثاني كون الخير في النوع الانساني اكثر واغلب والثالث اثبات موجودات لا مستند لها
على طريق الايجاد بالذات او بالقصد ولو سلم ولم يثبت هذه الاصول بالبرهان لم يستتم لهم
ما ذكروه والله اعلم القول في الكلام وحصرناه في قواعد الاولى في اثبات كون

الباري تعالى متكلما بكلام ازلي الثانية في ان كلامه واحد الثالثة في حقيقة الكلام
شاهدا وفي احكامه ولما لم نجد في المسئلة الاولية من يخالف في كون الباري تعالى متكلما
بكلام قدمنا هذه المسئلة وان جرت العادة بتقديم المسئلة الاخيرة ومن يخالف في ذلك
الا الفلاسفة والصابية ومنكرو النبوات وطرق متكلمي الاسلام فيه مختلفة
فطريقة الاشعرية ان قالوا دل العقل على كون الرب تعالى حيا والحي يصح منه ان يتكلم
ويأمر وينهى كما يصح ان يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر فلو لم يتصف بالكلام لزم
الا ان يكون متصفا بضده وهو الخرس والعي والحصر وهي نقائص وتعالى عنها والذي يحقق
هذه الطريقة قولهم قد ثبت بدليل العقل ان الرب تعالى ملك مطاع ومن حكم الملك ان
يكون منه امر ونهي وكما دل ترديد الخلق في صنوف التغاير والحوادث والجائزات على كون
الرب تعالى عالما قادرا دل ترديد الخلق في صنوف الاوامر والنواهي على امر الباري تعالى ونهيه
وكما جرى في ملكه تقديره جرى على عباده تكليفه وكما تصرف في الموجودات الجبرية جبرا
فهو المتصرف في الموجودات الاختيارية تكليفا وتعريفا وقد سلك الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
رحمه الله منهاجا اخر فقال دلت الافعال باحكامها واتقانها على ان الله تعالى عالم ويستحيل ان
يعلم شيئا ولا يخبر عنه فان الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود احدهما دون الثاني
ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه ان يخبر عنه ومن المعلوم ان الباري تعالى يصح منه التكليف

والتعريف

والتعريف والاخبار والتنبيه والارشاد والتعليم فوجب ان يكون له كلام وقول يكلف ويعرف
ويخبر وينبه بذلك فاذا ثبت بهذه الدلايل كونه متكلما فنقول اما ان يقال هو متكلم لنفسه
او متكلم بكلام ثم ان كان متكلما بكلام فاما ان يكون كلامه قديما او حادثا فان كان
حادثا فاما ان يحدث في ذاته او في محل او لا في محل والاول قائل بكونه متكلما لنفسه من المعتزلة
وغيرهم اذ لو كان لم يتكلم ازلا وابدا والثاني قائل بكلام يخلقه في محل والثالث في نفي المحل
الاختصاص وفيه ابطال التمييز بين ما لا يقوم بنفسه وبين ما يقوم بنفسه ومن قال
هو متكلم بكلام يحدث في ذاته كالكرامية فقد سبق الرد عليه ومن قال انه
متكلم بكلام يخلقه في محل كاصحاب السير المعتزلة فقد خالف قضية العقل فان الكلام
لو قام بمحل لكان المحل به متصفا دون غيره من الفاعل وغيره كما لو قام بمحل حركة
يخلقها القدرة وجعل له رجع اخص وصفها الا الفاعل ولكن الا ساير الاعراض فثبت انه
متكلم بكلام قديم ازلي يختص به قياما او وصفا وذلك ما ابتغاه **قالت الفلاسفة
والصابية** قولكم الحي يصح منه الاتصاف بالكلام لانه لو لم يتصف به لاتصف بضده
وكثيرا ما يطرد من هذا الدليل في ساير الصفات وهي دعوى مجردة لا برهان عليها
الا الاسترواح الى الشاهد ونحن نورد عليكم نقضا لهذه القاعدة حتى يتبين ان
اعتمادكم على النقض اعتمادات عن هذه الدعوى وذلك ان الحي يصح منه الاتصاف

بالحواس الخمس ثم الثلث منها كالشم والذوق واللمس يصح لا يصح منزه لا تصاف بالسمع
والبصر والكلام ثم لم يخرج ذلك كله في الغايب ولا يقال انه اذا لم يتصف بها كان
موصوفا بضدها بل يجب ان يقال يتعالى الحق عنها وعن اضدادها كذلك في قولنا
في السمع والبصر والكلام واعتذاركم عن اتصال الاجرام بتلك الحواس شرط في الشاهد
اعتذارنا ان البنية واتصال الاجرام واصطكاكها شرط في الشاهد فلا يجوز ان
يوصف الحق بها او بعدها جميعا وكثيرا ما يكون من الصفات كما في الشاهد ونقصا
في الغايب فبقيت الحجة الاولى دعوى عرية عن البرهان واما قولكم الرب تعالى ملك مطاع
ذو امر ونهي فيسلم لكن المعاشر الحكماء فنازعون في اثبات كلام له هو اسم وفي علم وجه يتصف
اما فيما بذاته واما فيما بغيره فانا نقول هو ملك مطاع وله امر ونهي لا على طريق قول بل على
طريق فعل وهو تعريف الامر حيث ان الفعل الكامل من واجب الوجود عليه بان يخلق له
معرفة منه بحيث ان الامر كذلك اما ان يتكلم بكلام يخلقه في محل او يتكلم ابدا ويسمع في
حال ولا يسمع في حال فهو من اعمال الحال وذلك في تعريفه تعالى اجرامها الاولى بالفعل
على وجه يشفى كل جوهر لو طوعا او كرها لما خلقه له وقدره فيه ولو انه نزله منزلة الامر بالقول
السلم بقوله او فكانكم ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين ليس ذلك خطابا قوليا بل تصريفا وتسخيرا بحيث لو عبر عن

تلك الحالة

تلك الحالة من التصريف والانقياد كان ذلك امرا بالاتيان وجوابا بالطاعة لا بالطغيان
وعلى ذلك المنهاج تسير العبارة في الكلام وتيسيره الى نبيها كما الروح عبر عنها بالقول كما
ذلك خطابا بالرسيه وفيها اليله واياما امنين وكذلك كل موجود ابدعه البارئ تعالى
بلا زمان ولا مادة والزمن بحيث لو عبر عن ما لزمه ايجاده او ابداع كان ذلك امرا بالتكوين
كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واما الخطاب القولي يحصل
ان يتجرد الى المعدوم وهذا في العبد وكذلك نقول في حال الكمال انما كل حال الانسان
من النبوة والرسالة او كل حال العبد اكثر من الوحي والرسالة فهم يسلكون الاحوال في النفوس
الشريفة والمناسبات اللطيفة بين الارواح المجردة الشخصية وبين الروحانيات
البسيطة المجردة بحيث لو عبر عن تلك الحالة كان ذلك وحيا وتنزيلا وخطابا ودنوا لا رجما
ونقر بالوحيا او قالوا ايضا الوقفة للبارئ تعالى كلام فلم يخل من احد امرين اما ان كان من الامر
من جنس كلام البشر او لم يكن فان كان لم يخل ايضا من احد امرين اما ان كان من جنس الكلام
الذاتي او من جنس النطق النفساني يستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فان
فان هذا امر كسب من حروف منظومة وحروف تقطيع اصوات ولا اصوات اصطكاك الاجرام
والبارئ تعالى ان يكون جرما او مركبا من جرم وجسم وان قلتم كلام يخلقه في محل
لم يكن ذلك الكلام قوله بل فعله ونحن نوافقكم في التعريفات الفعلية على ان هذا التقدير مستحيل

ايضا فان ذلك المحل اما ان يشتمل على مخارج الحروف او لم يشتمل فان اشتمل وجب
ان يتحقق فيها حيوة ذاتية وهيئة انسانية فيكون انسانا فيكون البارى تعالى
متكلما بلسان البشر فيكون قد ظهر بصورة البشر فيلزم ان يقال انه يسمع بسمعه و
يبصر ببصره كما نطق بلسانه ويأخذ بيده ويمشى برجله وهذا هو الحلول الذى ذهب اليه
اصحابه وان لم يشتمل على مخارج الحروف كانت اصواتا مجردة لا حروفا منظومة ولا يكون
كلاما من جنس كلامنا بل كالاصوات الحادثة من خفيف الشجر ودوى الماء وصوت الرعد
يكون كلاما له وذلك خلاف الكلام المتعارف وان قيل ان كلامه من جنس النطق النفسانى
فهو باطل ايضا فان النطق النفسى على وجهين احدهما ما هو مأخوذ من اللسان عربيا وعجميا
وغير ذلك مما يعلم من المعلمين فيكون ذلك تقديرات حروف في الخيال وتصورات كلمات
في الوهم ويستحيل ان يكون كلامه تعالى من جنس المأخوذات والثانى ما هو مركوز في طبيعة
النفس من التمييز والتفكر بحيث يعبر عنه باللسان فيكون هو مأخوذ في اللسان وذلك
ايضا مستحيل لان ذلك يقتضى تبديل الخواطر وتقليب الافكار والابتداء من مبدء و
الانتهاء الى منتهى وذلك كله محال فثبت انه لا يجوز ان يكون من جنس كلام البشر وما
كان خارجا عن كلام البشر لا يجوز ان يثبت بالاستدلال عن كلام البشر لان غير الجنس
لا يدل على الجنس فحينئذ على هذا قولكم ان كل عالم يجد من نفسه خبرا عن معلوم فان ذلك

[illegible]

مسلم في الشاهد فكيف يستمر لكم طرده في الغايب مع تسليمكم ان الخبرين لا يتماثلان لا في
الخبر به وكذلك قولكم ان كل علم مطابع يجب ان يكون صاحب امر بالتكليف فانه
مسلم في الشاهد على ما ذكرنا غير مطرد في الغايب على النهج الذى هو معتاد في الشاهد
وهذا الالزام ليس يختص بمسئلة الكلام بل هو متوجه على من يجمع بين الشاهد والغايب
بشىء في صفة او نسبة كان فيه جنسا او مماثلة ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس
وشبح الماء لا في صفة او نسبة كان فيه جنسا او مماثلة بل يجرى اسم العين المطلق عليهما بالاشتراك
المحض قال المتكلمون الطريقة المختارة عندنا في اثبات الصفات الاستدلال بالافعال التى
نجدها في الشاهد وانا بالاحكام استدللنا على العلم وبوقوع الافعال على القدرة وبالاختصاص
ببعض الجايزات على الارادة كذلك نستدل بالتكاليف على العباد ذوى العقول والاستطاعة
على ان الرب تعالى امر ناهى وله الامر والنهى والوعد على اتيان المامور به والوعيد على فعل
المنهى عنه وهذا لا يتصور من جنس الفعل وانما يتصور من جنس القول فنستدل بالوجوه التى
في الصفات كلها وبالافعال على انه تعالى الخالق وبالوجوه التى في الشرايع على انه له الخلق والامر جل وعز
٧ الا له الخلق صح
تبارك الله رب العالمين وقد جرى الاستدلال من الشرايع والاحكام ان التكليف اقتضاء
وطلب المامور به عن المامور والاقتضاء قضية معقولة وراء العلم والقدرة والارادة
واما وجه المباينة بينها وبين العلم ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وهى في تعلقها اقتضاء

للعلوم بل هو تبيين وكشف ومن خاصيته انه تتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ولا اقتضاء
والاوامر لا تتعلق بالواجب والمستحيل واما وجه مباينته للقدرة ان القدرة صالحة
للايجاد فقط وانما تتعلق بالممكن ويستوي في تعلقها كل ممكن في ذاته ولا اقتضاء ولا
لا يتعلق بكل ممكن ليحصل وجوده واما وجه مباينته للارادة ان الارادة صالحة للتخصيص
ببعض الجائزات فقط وانما تتعلق بالمتجدد من جملة الممكن ويستوي في تعلقها كل متجدد
مخصص ولا اقتضاء والطلب يختلف جهة تعلقه وقد بينا ان من الاشياء ما يراد
ولا يؤمر به ومنها ما يؤمر به ولا يراد بل الارادة لا تتعلق من حيث الحقيقة الا بفعل المريد
الامر والاقتضاء لا يتعلق من حيث الحقيقة الا بفعل الغير فكيف يتحدان حقيقة
وخاصية فثبت ان مدلول التكليف من الحدود والاحكام قضية وراء العلم والارادة و
القدرة وذلك ما عبرنا عنه بالكلام والقول وعبر التنزيل عنه بالامر والخطاب ومن
وجه اخر نقول الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الانسان ثلث حركة فكرية
وهي من تصرفات عقله وفكره وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه وحركة
فعلية وهي من تصرفات بدنه والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات الا ولله تعالى فيها
حكم بالامر والنهي فان الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطاء وحق وباطل و
القولية تشتمل على صدق وكذب واقرار وانكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير

وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد وقد قام الدليل على ان الباري تعالى الحكم عدل
وله حكم وقضية في كل حركة من هذه الحركات وذلك الحكم اما ان يكون فعلا او لا فعلا و
اما ان يكون فعلا او يفعل فان كل فعل فهو مسبوق بحكم بل ذلك الفعل دليل على حكم وحكمة
مدلوله فعله وكما ان الحركات الضرورية دلت باختصاصها ببعض الجائزات دون البعض
على علم وارادة وقدرة كذلك الحركات الاختيارية دلت باختصاصها ببعض الاحكام
دون البعض على حكم وامر وقضية وقولكم ان التصريف بالفعل نازل منزلة التكليف
بالقول مسلم لكم لو رجع الى افعال غير اختيارية للانسان لكن الافعال الاختيارية لما
استدعت من الخلق والامر حكما واقتضاء وطلبا فكل فعل تصريف من الخالق يدل على
حكم واقتضاء وذلك بعينه هو غرضنا ومرادنا فنقول ذلك الفعل من وجه احكامه يدل
على علم الفاعل ومن وجه وقوعه وصدوره يدل على قدرته ومن وجه اختصاصه يدل على ارادته ومن
جهة تردده بين الجواز والحظر والاباحة يدل على ان للباري تعالى فيها حكما وقضية ثم ذلك
الحكم قد يكون امرا وقد يكون نهيا وقد يكون اباحة فقد سلم المسالة من حيث ضعفها
ونقول اثبات الكلام والامر والنهي ينبني على جواز انبعاث الرسل فان من احال كونه متكلما
فلزمه ان يحيل كونه مرسلا ومن سوغ ومن جوز على الله تعالى ان يبعث رسولا فقد لزمه ان يقول
يبلغ رسالات الله تعالى الى عالم من رسالاته اوامره ونواهيه وحملها على الفعل يفعله في محل

٢ قوله ومن لا يقول له ويتحيل ان يلزمه مع

بحيث يفهم من ذلك الفعل انه يريد من المكلف فعله ويكره فعله تسليم المسئلة فان تلك الارادة
التي تتعلق بفعل الغير حتى يفعله ارادة تضمنت اقتضاء وحكما والا كانت تمنيا وتشهيا
وذلك هو الذي يسمى امرا ونهيا ويسمونها ارادة وكراهة فاذن مدلول ذلك الفعل
الذي اشاروا اليه هو الذي سماه الشرع كلاما وامرا ونهيا وعلى مناهج الفلاسفة
اذا انتهى الابداع والخلق الى غاية نهايات الامزجة اعتدالا لقبول النفس الناطقة التي تتفكر
بالروية وتتصرف بالاختيار وكل من الخيارين من يد النفس على تمييز الحق والصواب
واختيار الافضل والاجتناب عن الارذل ومنهم من يتوانى ويتكاسل حتى يبطل ذلك
الاستعداد ويستعمل في جانب الباطل والخطاء واختيار الارذل والاجتناب عن الافضل
وجب ان يكون عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي متلبسة في هذا البدن الجسماني
وحكم عليها وهي مفارقة فذلك الحكم الاول هو الذي نعني انه امر ونهي وهذا الحكم هو الذي
نعني انه وعد ووعيد ومن نفى هذا الحكم فقد نفى كونه ملكا مالكا للملك فيكون له الخلق ولا يكون
له الامر وان يكون في جانب المخلوق كله جبرا ولا يكون اختيارا ثم يلزم ان يكون النفوس
الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها ولا كمال ولا جزاء على افعالها ولا ثواب وذلك يبطل
قضية الحكمة ونحن نرى النفوس الحيوانية لا يتفاهم بعضها من بعض الا باحدى الحواس
الاربعة وهي اللمس والذوق والشم والبصر ومنها ما يتفاهم بعضها من بعض بالسمع

ايضا ثم منها ما يكون لمجرد الصوت من غير لحن ومنها ما يكون مع صوت لحن ثم من اصحاب
الالحان ما يكون من نغمات الحروف المقطعة ومنها ما لا يكون الا ان يبلغ الامر وكمال
الامر بتاليف الكلمات من الحروف وترتيب الحروف في الكلمات فيكون ذلك دلالة على ما
في النفس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب من جنس المرتبة التي قبلها لكنها كمالات
للنفوس بعد كمالات الى ان يبلغ الحال الى النفس الناطقة الانسانية فيحدس منها
ان مرتبتها لما كانت فوق مرتبة ساير النفوس دل ذلك على ان مرتبة النفوس الروحانية
والارواح الملكية فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم وكما لا يكون المرتبة التي للناطقة
من جنس المرتبة التي للطير والبهايم كذلك لا يكون المرتبة التي للملائكة والروحانية من جنس
المرتبة التي لنا بل يكون اشرف والطف غير انا نجد الجنس استدلالنا على ذلك النوع كما
انا استدللنا بنوع من الحدس في الامور الغائبة على نوع من القدس في امور الغيب
لان يصل الكمال الاخير من الخليقة فيقف الترتيب في المراتب ثم نستدل بذلك على ان
امر الله الخلق والامر فوق الاقوال النطقية اللسانية والافكار العقلية وانه يوجد في
معنى كل كلام ونطق وخبر واستخبار وامر ونهي ووعد ووعيد وان سمعا يسمع
كلامه فوق سمع هو منظوم الحروف والصوت كما ان سمعا يسمع الحروف والصوت
فوق سمع هو مجبول الجرم الصوت فنحن اذن لم نستدل بجنس على جنس بل بجنس على

ماهو فوق الجنس فبطل بهذا حصر الاقسام الذي ذكره آنفا ثم انتم تقولون انه تعالى من
الوجود من حيث يعطي العقل في العقول عاقل ومن حيث يعطي الابداع من المبدع مبدع فاذا
ومن حيث يعطي النظام على اتم وجوه الكمال مريد فهلا قلتم انه من حيث يعطي النطق الروحاني
للمفارقات والنطق النفساني للذوات القابلة انه متكلم ثم هلا حملتم كلامه وامره على ما حملتم
علمه وقدرته وارادته فيصير النزاع راجعا الينا ويرجع الامر الى مسئلة الصفات في الذات
على ما بينا وكيف اشتملت مسئلة الكلام على ما لم يشتمل عليه مسئلة العلم والقدرة عندكم
قالت المعتزلة نحن نوافقكم على ان الباري تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام
فهو فاعل الكلام في محل بحيث يسمع ويعلم انه كلامه ضرورة لانه لو كان المتكلم من قام به الكلام
كما ذهبتم اليه وجب ان يكون كلامه اما قديما او حادثا وان كان قديما ففيه اثبات قديمين
ويرجع القول الى مسئلة الصفات ومما يختص بهذه المسئلة من الاستحالة انه لو كان قديما
وهو امر ونهي لزم ان يكون كلاما مع نفسه من غير مأمور ولا منهي ومن المحال الذي لا
يتمارى فيه ان القول بانا ارسلنا نوحا الى قومه ولا نوح ولا قوم اخبار على الحس كما هو فهو
مع استحالته كذب ومع كذبه محال وقوله تعالى اخلع نعليك بالوادي ولا موسى ولا طوى
ولا الوادي المقدس طوى خطاب مع المعدوم والمعدوم كيف يخاطب هذا ولكتب جميع
ما في القرآن من الاوامر والنواهي والاخبار فوجب ان يكون الكلام محدثا عند وجوده

المخاطب

المخاطب وفي الوقت الذي يصل الخطاب اليه فيكون الكلام حادثا ثم اما ان يحدث في
ذاته كما صارت اليه الكرامية فيكون محلا للحوادث وذلك باطل واما ان يحدث لا في
محل او في محل ولا بد من محل فانه حروف والحروف تقطيع صوت والصوت في الجسم يتصور
فتعين انه في جسم قالت الاشعرية بنيتم مذهبكم على قاعدتين احديهما تسليمكم
كون الباري تعالى متكلما والثانية ان حد المتكلم حقيقته من فعل الكلام فاما الاول فلو
نازعكم الصابي والفيلسوف في كونه متكلما فما دليلكم عليه وعندكم الكلام فعل الباري
تعالى كسائر الافعال ولا يرجع اليه حكم الكلام كما انه صانع فاعل فما الدليل على انه متكلم
اعني يوصف بمعنى يقوم بمحل آخر فما الفرق بين مذهبكم ومذهب من قال انه مخلوق فعلا
يفهم عنه انه تعالى يريد من العبد فعلا او يكره فعلا وان اضيف اليه الكلام كان
مجازا كما قال تعالى خطابا للسماء والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين فلم يجر من حيث الحقيقة كلام بين اقتضاء وامر واجابة من الله تعالى وتسليم
وانما هو استجابة من السماء والارض من حيث القول قالوا طريقنا في اثبات كونه
متكلما هو المعجزات الدالة على صدق قول الانبياء عليهم السلام وهم الصادقون المخبرون
عن الله تعالى انه قال كذا وامر بكذا ونهى عن كذا قيل لهم وقد سددتم على انفسكم بهذه
الطريقة بوجوه احدها انكم زعمتم لو لم يبعث الله رسولا كان على العاقل البالغ نظر

وجوب معرفة الباري تعالى او على الباري تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث رسولاً فبم كنتم
تثبتون كونه متكلماً والثاني مصيركم الى ان الكلام فعل من افعاله فاوجب دليلكم على
انه فاعل لذلك الفعل الخاص اذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل الله تعالى والثالث
زعمتم في الارادة انه مخلوق لا في محل وفي الكلام انه مخلوق في محل وفي الامرين جميعاً
يرجع الحكم الاخص الى الباري تعالى فالفرق بين البابين ثم نقول ليس يثبت العاقل
ان الكلام معنى من معان سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف واصوات مقطعة
او كان صفة نفسية ونطقاً عقلياً من غير حرف وصوت وكل معنى قام بمحل وصف
المحل به لا محالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب الى الفاعل ومن حيث
هو معنى قام بمحل ينسب الى المحل فالمحل المعنى موصوف به لا محالة فالذي وصف الفاعل به هو
وجه حدوثه منتسباً الى قدرته حتى يقال محدث والذي وصف المحل به هو وجه
تحققه منتسباً الى ذاته القابلة له الموصوفة به وهذان وجهان معقولان ليس يتمارى
فيهما عاقل فجعلهما وجهاً واحداً حتى يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه موصوفاً به خروج
عن المعقول ومكابرة للعقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على ان معنى المتكلم هو
الفاعل للكلام ومما يدل على ذلك ولا تزول ضعفه ان الكلام عند الخصم عبارة عن حروف
منظومة واصوات مقطعة ومن المعلوم الذي لا مراء فيه ان الصوت اعم من الكلام فان

الكلام

كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاماً ثم الصوت اذا قام به سمي المحل مصوتاً ولا يرجع
حكم الصوت الى الفاعل للصوت حتى لا يقال للباري تعالى اذا خلق صوتاً في محل هو مصوت فاذا لم
الذي هو اخص كيف يرجع حكم الخاص اليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع
حكم الصوت من حيث هو معنى من المعاني الى المحل ويرجع حكم الفعل من حيث هو فعل من افعال
الى الفاعل كذلك الكلام الذي هو اخص منه فيا عجباً ابان صار الاخص على حكم الجنس
الحركة اذا قامت بمحل سمي بها متحركاً سواء كانت الحركة ضرورية او اختيارية ثم اذا خصصت
الحركة بان كانت اصواتاً تسمع او حروفاً تفهم او كلمات تعقل انقطع حكمها عن المحال وعما
ما يجب اختصاصه بالمحل الى الفاعل الذي لا ينسب اليه تولا ثم عرفت بهذه الوجوه
ان اختصاص الكلام بالمحل الذي قام به لا يبطل ومن الدليل على ذلك ان من يسمع كلاماً
من الغير علم في الحال على القطع والثبات انه هو المتكلم به ولا يتوقف معرفته ذلك على معرفة كونه
فاعلاً بل ربما لا يخطر بباله كونه فاعلاً اصلاً وعن هذا ينسب اليه القول فيقال قال ويقول
وهو قائل ومخاطب آمر وناهي فيما طلب قل ولا تقل ويفرق الفارق ضرورة فرقاً
بين قولهم قل وبين قولهم افعل فان مساق قولهم قل هو بعينه مساق قولهم قرأت
واسكن وقم واقعد وان كان المعنى في الموضعين مخلوقاً ومكتسباً بالوجهين كلاهما ثم
يرجع اخص وصف الحركة الى المحل الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي ان يرجع

اخص وصف المحل الذي قام به القول وهذا قاطع لا جواب عنه وتحرير هذه اللفظة فنقول
العرضية اعم من الكونية والكونية اعم من الحركة والحركة اعم من الصوت والصوت اعم من الحروف
والحروف اعم من الكلام ثم يجب وصف المحل بكونه موصوفا بعرض وذلك العرض بعينه
كون والكون بعينه حركة والحركة نفسها صوت والصوت حروف والحروف كلام فيجب ان
يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلما كما وجب وصفه بكونه ذا حركة ومتحركا ومن جعل
للفظين معنى واحدا وسمى الشيئين تسمية واحدة كان عن المعقول خارجا ومما تمسك
به في دفع قولهم المتكلم من فعل الكلام ان الله تعالى لو خلق في الابكم ان قال بلسانه قمت و
قعدت فلم يخل الحال من احد امرين اما ان يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والاصوات
المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم ان يكون الباري تعالى قائلا قمت وقعدت واما ان يقال
المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب اللسان دون غيره فقد بطل قولهم المتكلم من قام به الكلام
لا من فعل الكلام دون غيره ثم انا نلزمهم عليه بجانب اخر نحتج هاهنا فانه وقع الاتفاق على
ان المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوانات والبشر ثم من المعجزات ما هو نطق
وقول يخلقه الله تعالى في جماد او حيوان مثل تكليم الشاة المسمومة لا تاكل مني فاني مسمومة
ومثل تسبيح الحصى في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادته برسالته ومثل مكالمة الضب
ومثل منطق الطير ومناديات الجبال يا جبال اوبي معه والطير الى غيرها مما لا يحصى

الاخبار

الاخبار الصحيحة بها وكل ذلك فعل الله تعالى والمتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب ان يكون
الباري تعالى متكلما بها ان كان فاعلا لها وهو محال ثم ان النجارية وافقت الاشاعرة
على ان الباري تعالى خالق اعمال العباد فيلزمهم ان يقولوا هو قائل بقولهم ومتكلم بكلامهم
ان كان فاعلا لها وخالقا لها لان القادر عندهم على الحقيقة من يكون قادرا على الضدين
والكلام معنى له ضد فاذا قالوا ان المتكلم من فعل الكلام يلزمهم ان يقولوا الساكت من فعل السكوت
حتى لو خلق سكوتا في محل كان ساكتا ولو خلق امرا في محل كان امرا ولو خلق خبرا في محل
كان مخبرا ثم من الاوامر ما يكون خيرا ومنها ما يكون شرا ومن الاخبار ما يكون صدقا
ومنها ما يكون كذبا فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال واما الدليل على قدم
الكلام وابطاله فنقرر للذين كانوا شاكين مسألتين ونتكلم عليهما بما فيه مقنع ان شاء
الله لكنا انما نحن هاهنا بما الزمو مذهبا فنقول من الحلولية الذين لا يرى في ان النطق
اللساني مركب من حروف والحروف مقطعات من اصوات وما من حرف يتفوه به الا وانه
وينطق به اللسان الا وينقضي كما وجد وينعدم عقيب ما تجدد ويعقبه حرف اخر الا ان
يصير مجموع الحرفين والثلث واكثر كلمات ويعبر بمجموع الكلمتين والثلث واكثر كلاما
مفهوما مشتملا على معنى من المعاني معلوم اولا ان ذلك المعنى لم يتم الحروف والكلمات كلاما
فان كل الحروف والكلمات عليها اللسان وكل المعاني والمفهومات عليها الجنان بجمع

الا من يسمى الانسان ناطقا متكلما حتى وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني
الجنانية يسمى مجنونا لا متكلما الا بالمجاز ولو وجدت المعاني الجنانية دون الالفاظ اللسانية
سمي مفكرا لا متكلما الا بالمجاز وان كان بين الوضعين فرق وهو كالفرق بين المؤمن
بلسانه دون قلبه وبين المؤمن بقلبه دون لسانه غير انا اسمحنا هاهنا حتى يتضح الحق من
تقسيمهم ثم نعطي كل قسم حقه فنقول لولا مطابقة الالفاظ اللسانية معانيها النفسانية
لم يكن كلاما اصلا بل ولو لم يسبق تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان لم يمكن ان
يعبر عنها ولا ان يدل عليها او يوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر فاما قولكم في حق الباري تعالى
انه يخلق حروفا وكلمات في محل يدل ذلك على معان وحقائق ام لا مدلول لها فان كان الاول
فهو من اعلى المحال وان كان الثاني فحقا فما مدلول تلك العبارات واين ذلك المدلول ولا
جائز ان يقال مدلولها علم الباري تعالى او عالميته فان العلم لا اقتضاء فيه والمدلول هاهنا
يجب ان يكون فيه اقتضاء وطلب والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم لا
يقتضيه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف العلم والعلم من حيث هو علم يتعلق بالواجب
والجائز والمستحيل والاقتضاء والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك الارادة لا
يصلح ان تكون مدلولها فانه لا ارادة وان تخيل فيها اقتضاء وطلب فلا تتخيل فيها خبر
واستخبار ووعد ووعيد وقد تحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة لا يصلح ان

تكون

تكون مدلولها فانها ايجاد خاصيتها بعينها ولا اقتضاء والطلب اخص طلب الفعل من الغير فلو بد
ان من يطلب منه قطعا ويقينا ولا تخلف العبارة عن المعاني وطالما في الاسراع الى المعاني
كثير السوال فيه وذلك المدلول يجب ان يخص القابل باختصاص وصف وصفة حتى يستقيم
الدلالة وينفتح الامارة ثم ذلك المدلول اهو واحد وحدة الموصوف ام هو كثير كثرة العبارات
وهو قديم قدم الموصوف ام هو محدث حدوث العبارات فذلك محل الاشتباه في الموضعين
ومجال النظر في الطرفين ومنه نظم الامور اجمع عند التقاء البحرين

القاعدة الثالثة عشر في ان كلام الباري تعالى واحد

ذهبت الاشعرية الى ان كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته امر ونهي وخبر واستخبار
ووعد ووعيد وذهبت الكرامية الى ان الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد وبمعنى
القول معاني كثيرة قائمة بذات الباري تعالى وهي اقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث
في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء والعدم وذهبت المعتزلة الى ان الكلام حروف
منتظمة واصوات مقطعة شاهدا وغائبا ولا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي تخلق فيه قائمة
بمحل حادث اذا اوجدها الباري تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت وشرط ابو علي
الحياة في البنية المخصوصة التي تاتي بها مخارج الحروف شاهدا وغائبا ولم يشترط ذلك ابنه ابو
هاشم في الغايب قالت الاشعرية اذا قام الدليل على ان الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى

فكل معنى وصفة له فهي واحدة وكل ما دلّ على ان علمه وقدرته وارادته واحدة فكذلك يدلّ
على ان كلامه واحد وذلك انه لو كان كثيرا فلم يخل من احد امرين اما ان يكون اعدادا لا
يتناهى واما ان يكون اعدادا متناهية فان كانت لا يتناهى عددا فهو محال لان
ما حصر في الوجود من العدد فهو متناه وان اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض
دون البعض يستدعي مخصصا والقديم لا اختصاص له والصفة الازلية اذا كانت متعلقة
وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل والكل واحد نسبة واحدة فان
تعلقت بواحد تعلقت بالكل وان تخلفت عن واحد تخلفت عن الكل وخصومنا لو
وافقونا على ان الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان وان
الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرؤها باللسان
ونكتبها في المصاحف يوافقونا على اتحاد المعنى لكن لما كان الكلام لفظا مشتركا في الاطلاق
لم يتواردوا في الخلاف على معنى فان ما يثبته الخصم كلاما فالاشعري يثبته ويوافقه على انه كثير
وانه محدث مخلوق وما يثبته الاشعري كلاما فالخصم ينكره اصلا فكيف يصح منه كلام
في وحدته وكونه ازليا قديما فانه ليس يتكلم الخصم في هذه المسألة الا على سبيل الالزام
وايراد الاشكال قالت المعتزلة لو كان كلامه تعالى واحدا استحال ان يكون مع وحدته امرا
ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا فان هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة

ومن المحا

ومن المحال اشتمال شيء واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة نعم يجوز ان يكون معنى
واحد يشمل معاني مختلفة كالجنس والنوع فان الحيوانية معنى واحد يشمل معاني مختلفة
وكذلك الانسانية يشمل اشخاصا مختلفة لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي الا في الذهن
والتخيل في الوجود ان يتحقق شيء واحد هو اشياء مختلفة وحقيقة واحدة هي بعينها
حقائق مختلفة حتى يكون حقيقة واحدة علما وقدرة وارادة وسوادا وحركة فان ذلك
رفع الحقائق ويؤدي الى السفسطة فنسبة الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد
وهي حقائق مختلفة الى الكلام كنسبة العلم والقدرة والارادة والسواد والحركة وهي حقائق
مختلفة الى شيء واحد وذلك محال فاذا كان لكل واحد من اقسام الكلام حقيقة خاصة
فليكن لكل واحد منها صفة خاصة وان قلتم ان الكلام اسم جنس يشمل انواعا فهو صحيح
غير ان الجنس لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع وينفصل تميز نوع عن نوع والنوع لا يتحقق له
وجود ما لم يتشخص بعارض تميز شخصا عن شخص وذلك كالعرض المطلق من حيث هو عرض
لا يتحقق له وجود ما لم يتعين بكونه سوادا معينا والا فالعرض ليس له ذات على انفراده قائم
بجوهر ثم يكون هو بعينه علما وقدرة ولونا وسوادا وطعما وانتم اثبتم الكلام قائما بذات
الباري تعالى على هذا المنهاج انه حقيقة واحدة هي بعينها امر ونهي وخبر واستخبار وذلك
محال قالت الاشعرية حكي عن بعض متقدمي اصحابنا انه اثبت لله تعالى خمس كلمات

هي جنس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي والنداء فان سلكنا هذا المسلك اندفع
السؤال وارتفع الاشكال لكن المشهور من مذهب ابي الحسن ان الكلام صفة واحدة ولها
خاصية واحدة في مخصوص وصفها صفة خاص وكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا خصائص
او لوازم لتلك الصفة كما ان علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها وهي غير مختلفة
في نفسها فيكون علما بالقديم والحادث والوجود والعدم واجناس المحدثات وكما لا يجب
تعدد العلم بتعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات فيكون الكلام
امرا نهيا اوصاف الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون الجوهر قائما بذاته قابلا للعرض متحيزا
ذا مساحة وحجم اوصاف نفسية للجوهر وان كانت معانيها مختلفة وليس انقسام
معنى الكلام على هذه المعاني كانقسام العرض الى اصناف المختلفة وانقسام الحيوان الى انواع
المتمايزة فاقسام الشيء غير واوصاف الشيء غير وكل ما في الشاهد الكلام من الاقسام
فهو في الغائب للكلام اوصاف والذي يحقق ذلك ان المعنى قد يكون واحدا في ذاته وله
اوصاف هي اعتبارات عقلية ثم تلك الاعتبارات قد يكون من جهة النسب والاضافات
وقد يكون من جهة اللوازم واللواحق الا ترى ان الارادة قد تسمى رضا اذا كان فعل الغير
واقعا على نهج الصواب وقد تسمى هي بعينها سخطا اذا كان الفعل على غير الصواب فكذلك
الكلام يسمى امرا اذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهيا اذا تعلق بالمنهي عنه وهو في ذاته

واحد

واحد وتختلف اساميه من جهة متعلقاته حتى قيل ان الكلام بحقيقته خبر عن العلوم وكل
عالم يجد في نفسه خبرا عن معلومه ضرورة فان تعلق الخبر بالشيء الذي وجب فعله سمي
امرا واذا تعلق بالشيء الذي يجب تركه سمي نهيا وان تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء وطلب سمي
خبرا واستخبارا فهذه اسامي الكلام من جهة متعلقاته كاسامي الرب تعالى من جهة وجوه افعاله
ثم نقول ليس بيد الخصم في هذه المسألة الا مجرد الالزام في الوحدة على من قال بوحدة الكلام
والا فهو انكر اصل الكلام النفسي فكيف يسمع منه القول في الوحدة ولكن العجب من فرقة
المعتزلة التزموا ما هو اعضل الحال فوحدة الحال التي هي مصححة الاحوال فانهم قالوا ان
الباري تعالى وقدره شيء حال وله حالة توجب لكونه عالما قادرا فقد اثبت حالا وهما
خصوصية العلم والقدرة وهي واحدة في نفسها وراء الذات فكيف يستبعد من يثبت
كلاما هو امر ونهي وخبر وهو في نفسه واحد تختلف الاعتبارات والفلاسفة الذين
هم اشد انكارا للكلام الازلي ووحدته اثبتوا عقلا واحدا في ذاته ووجوده ويفيض منه
صور لا تتناهى مختلفة وربما تختلف اساميه باختلاف الصور في الفيض عنده كما لا تتعلق
عند التكلم والعقل الاول كالكلام في وحدته واختلاف الكلام بالامر والنهي كاختلاف
الفيض بالصور وانت تتحقق من ذلك مذهبهم في المبدأ الاول انه يتكثر بتكثر الموجودات
اللازمة والصفات والاسماء اما اضافية واما سلبية واما مركبة من اضافة وسلب فلا

قالوا في الكلام كذلك وهلّا اثبتوا الكلام ازليا على منهاج اثباتهم ارادة غير ازلية حتى
يكون هو المبدع والمنتهى تقديراً في افعاله الخاصة ويكون امر المبدع والمنتهى
تكليفاً على افعال عباده فيكون له الخلق في الاول والامر في الثاني ويرجع الكل اليه قد
الامر من قبل ومن بعد واليه يرجع الامر كله فالذي للمعتزلة اثبات صفات نفسية
لذات واحدة غير مستحيل اما اثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد
فمستحيل ومن المعلوم ان الامر والنهي يتضادان ولهما خاصيتان مختلفتان فاثبات
ذات الكلام واحد محال ونحن لا ننكر اختلاف الاسامي لشيء واحد لاختلاف الوجوه
والاعتبارات لكنا ننكر اختلاف الخواص المتباينة لشيء واحد ولا شك انا نعقل ان كون
الكلام امراً ونهياً ليس من جملة النسب والاضافات فان الصفات الاضافية تتحقق عند
الاضافة ولا تتحقق عند رفع الاضافة وتتطرق اليها التبدل والتغير وليس كون الكلام
امراً ونهياً مما يتحقق عند الاضافة بل هو من اخص اوصاف الكلام سواء لاحظنا جانب التعلق
او لم نلاحظ ولذلك لو رفعنا التعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امراً ونهياً وخبراً واستخباراً
والعلم القديم والحادث علم بالشيء على ما هو به وهو صفة صالحة لدرك ما يعرض عليه
كان قديماً او حادثاً او جوهراً او عرضاً والذي يوازنه في تعلقه تعلق الامر بمامور معين
وتعلقه بمامور آخر فاختلاف المامور به لا يستدعي اختلاف الامرين لكن كلامنا في

فى نفسه

في نفسه امر وهو في نفسه نهي اختلاف وصفين متضادين وهو محال ونظيره من العرض
في شمول انقسام الاعراض مختلفة الخواص اذ يستحيل ان يكون العرض ذاتاً محققة
على حيالها ثم يتخصص بانها علم وقدرة وحيوة ولون وكون وقولكم ان الكلام يختلف اوصافه
ولا تختلف الاقسام غير صحيح بل الامر والنهي والخبر والاستخبار اقسام الكلام والكلام
منقسم اليها اذ لكل قسم مختار بخاصيته وحقيقته على القسم الآخر واسم الكلام
كالجنس لها ولا كالموصوف بها ومن اجل ما ذكرنا منعنا قولكم ما هو اقسام الكلام في الشاهد فهي
اوصاف في الغائب والحقائق كيف تتبدل والعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك الا
رفع الحقائق وحسم الطرائق واما الزامكم الحال علينا فالجواب عنه ان المصحح المختلفات
المتضادات لشيء واحد غير وثبوت الحقائق المختلفات المتضادات لشيء واحد غير
فان الحيوة مصححة للعلم والجهل والقدرة والعجز والارادة والكراهة لا غير ان المعاني
الازلية لذا تثبت بها الحيوة ولا يلزم من ذلك ثبوت المختلفات المتضادات لمحل واحد
نحن ان اثبتناها فهي مصححة او في حكم المصحح ولم يثبت مختلفات متضادات لشيء واحد
فهذا هو الفرق وربما نجيب الفلاسفة عن الزام الفيض المختلف عن العقل الواحد فنقول
انا ان سلمنا ان العقل واحد فيفيض العقل ايضاً واحد لكن القوابل والمحال تختلف فيختلف
الفيض باختلاف المفيض كالشمس اذا اشرقت على زجاجات مختلفة الالوان اعطت

كل نجابة لو ناخاصا لا يقابلونها القابل فتعدد الصور واختلافها انما حصل من جانب
الفيض لا من جانب الفائض وانتم اثبتم كلاما واحدا وهو في نفسه امر ونهي وخبر
واستخبار فتعدد الخواص واختلافها انما حصل من جانب التعلق لا من جانب المتعلق ثم
يستقيم التشبيه بين البابين التعلق والفيض واما كلامنا في المبدع ووجوب الصفات
له فابعد في باب التنزيه عن الكثرة واعلى في مناهج التقديس عن اختلاف الجهات في الصفات
كلها راجعة الى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجوده مستند الوجودات
كلها من غير ان يثبت له منها كثرة او يحلها له صفة وهو تعالى لكمال جلاله لم يعلم بالاسم
والصفة من نحو ذاته وانما يقال له اسم وصفة من نحو آثاره من خلق وابداع افاعيله الصادرة
عنه لا معا بل على ترتيب الاول فالثاني والراجعة اليه ونعته بل على تدريج الثاني
فالاول من غير ان يستحدث كثرة في ذاته لم يكن او يستكمل من حادث جلالا وكان جل
جلاله بذاته وتقدست اسماؤه لصفاته قالت الاشعرية نحن لا نثبت الحقائق
المختلفة والخواص المتباينة لكلام واحد وانما لزمنا التضاد بين امرين يتقابلان من كل
وجه فيتضادان واما اذا لم يتقابلا بل اختلفت المتعلقات واختلفت الوجوه فلا يبعد
اجتماعها في حقيقة واحدة ونحن لو قبلنا الامر بالشيء والنهي عن ذلك الشيء بعينه في زمان
واحد وشخص واحد مجتمعان في كلام واحد كان ذلك محالا بل الامر بالشيء والنهي عن

ضده

ضده او الامر بالشيء والنهي عن شيء آخر او امر شخص واحد ونهي شخص آخر عن ذلك الشيء
لا يستحيل وكذلك اذا اختلف الزمان والمكان والوجوه والاعتبارات لم يحصل التضاد فلم
يلزمها الاستحالة فهذا لو الزم علينا التضاد وان الزم الاختلاف بين الحقيقتين دون
التضاد فالجواب عنه ان اجتماع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل
فان الجوهر يوصف بانه متحيز وقابل للاعراض وذو حجم ومساحة ونهاية وهي صفات
او احوال او وجوه واعتبارات مختلفة وما استحال اجتماعها في حقيقة الجوهرية
وقد منا الفرق بين الاوصاف وبين الاقسام وقولهم ان كون الكلام امرا ونهيا وخبرا
اقسام الكلام اذ يقال الكلام ينقسم الى كذا وكذا او كل قسم انما يتميز عن قسم باخص
وصف قول صحيح في الكلام شاهدا فان الكلام المؤلف في اللسان او النطق النفساني في الذهن
من جملة الاعراض الذي يستحيل بقاؤه ولا يتحد ذاته ويتعلقه جائز بل ذاته متعلقة بمتعلقة
جائز فامر بشيء غيره والنهي عن شيء غيره ويضاده الامر نهي عن ذلك الشيء بعينه بعد
اتحاد جهاته فتعدد الكلام بعدد المتعلقات فصارت ثلاث الجهات اقساما وانفصل
كل قسم عن قسم باخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلامية كالعلوم
المختلفة اذا تعلقت بمعلومات مختلفة كانت اقساما مختلفة وامتاز كل علم عن
قسم باخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة العلمية ثم اذا اختص الكلام بعلم

قديم او عالمية ازلية لم يلزم اتحاد الخصايص في ذات واحدة بل العلم الازلي في معنى
علوم مختلفة لما يناسب الكل من غير ان يتكثر ذاته او تختلف خواصه كذلك الكلام الازلي
في حكم الامر والنهي والخبر والاستخبار نائبا مناب الكل من غير ان يتكثر ذاته او تختلف خواصه
وهذا معنى قولنا الاقسام في الكلام الشاهد كالاوصاف في الكلام الغايب وتفصيله متكلم
عالم يقول الكلام معنى واحد من المعاني حقيقة الخبر عن العلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى اذا
كان المعلوم محكوما ذكر بالذي وان كان في وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير عنه بالخبر
كما كان وان كان في وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه بالخبر عما سيكون
فالاقسام المذكورة يرجع في الحقيقة الى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات ولا
فالكلام الازلي واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص او بتضاد المعاني فقبل خلق ادم عليه السلام
كان التعبير عن معلوم الخلق في قوله اني جاعل في الارض خليفة وبعد ارسال نوح عليه السلام
واغراق قومه كان التعبير عن معلوم الرسالة ماضيا فقال انا ارسلنا نوحا ولو عبر عن
حال موسى عليه السلام قبل وجوده وحصوله بالواد المقدس كان على صيغة الخبر عما يكون
واذا عبر عن حاله وهو بالوادي المقدس طوى كان على صيغة الامر اخلع نعليك فالاوامر
كلها راجعة الى التعبيرات عن الكلام الذي هو وفق المعلوم حتى لو قدرنا لا وقتا ثابتا
عقليا سابقا على وجود المخاطب باقيا على مر الدهور كان المعبر عنه على حقيقة واحدة

لا يتبدل

لا يتبدل والتعبيرات عنه على اقسام مختلفة لا تتماثل بل ولو قدرنا التقدم تاطفا?
عقليا مطابقا لادراك عقلا على ما كان الدهر والزمان بحيث يكون نسبتها الى الماضي والحاضر
والمستقبل نسبة واحدة لم نثبت ان الاختلاف لا يرجع الى الكثرة وخواص معاني في ذاته بل
انما يرجع الى ما يختلف بالزمان اذ لم يسمع الله تعالى وتقدس يخبر في كتابه الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلام فيما سيكون في القيامة بقوله جل جلاله
واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله اي ليس
فقد عبر عن المستقبل بالماضي وبعد لم يقم القيامة ولم يحشر الناس ولم يحضر عيسى صلوات
الله عليه لكن لما كان القول الحق الازلي متعاليا عن الزمان كان ما سيوجد كان قد وجد
وكان نسبة الخطاب اليه وهو في ذلك الوقت كنسبته اليه وهو في هذا الوقت ومن الحكمة
ان يرفع الزمان من صميم قلبه هان عليه ادراك المعاني العقلية وسهل عليه معرفة تعلق
العلم الازلي بالمعلومات والامر الازلي بالمأمورات وعلم ان الاختلاف فيه راجع الى المعاني
والتعبيرات انظر كيف يشبه الملمات? الحقايق على لسان الفريقين وان كانا بمعزل عن موافقة
الفريقين وانما هم قصدوا تنزيل الروحانيات وتشخصها بالجسمانيات كما اخبر الله تعالى
عنه فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ولكن يستقيم على مذهب المتكلم تمثل
الروح بالشخص البشري اما بان يعدم الروح ويوجد الشخص وليس في الشرع التمثل

في شيء اذا استعمل الروح شخصا سويا بشريا ولم يكن ذلك تمثلا ايضا بل تناسخا
وانتم لا يمكنكم الفرق بين التمثل والتشكل اعني تمثل الروح وحلوله بالجسم اذ كيف يمكنكم تصور الروح
المتمثل بالبيان قائم بجثة وباللسان الروحاني ظاهرا حتى يجب ان يقال هذا كلام
الله تعالى كما يجب ان يقال هذا جبرئيل جاءكم يعلمكم دينكم ثم لباس جبرئيل عليه السلام
تتبدل ولا تتبدل حقيقته التي صح بها كلام وامر واحد انزله وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله حق في حق المشركين المتحيرين وباني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي صدق في حق الكليم المستثنى وبين الكلامين فرق ما بين
القدم والحدوث وبين السمعين فرق ما بين الولاية والتصرف ولو كان الكلام في المعنى
حروفا منتظمة واصواتا منقطعة بطل الاصطفاء على الناس وحصل التساوي في سماع
الناس والجماد ولكان حكم الكليم في خطابه بامر حكم الطريح في اطراحه بامر فرعون
الذي يسمع من موسى اخص حالا من موسى عليه السلام اذ كان يسمع من الشجرة التي هي
جماد وفي الكل ضعيف الكلام حروف واصوات قالت المعتزلة اذا اثبتم كلاما ازليا
فاما ان تحكموا بان كلامه امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واما ان لا تحكموا به فان حكمتم به فقد
احلتم من وجوه احدها ان من حكم الامر ان يصادف مأمورا ولم يكن في الازل مخاطب
متعرض لان يحث على امر او يزجر عن امر ويستحيل كون المعدوم مأمورا والثاني

الثاني ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والنداء لشخص معدوم جهل
ما ينسب الى الحكيم والثالث ان الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع المصطفى صلى
الله عليه وسلم ومناهج الكلام مع الرسولين مختلف ويستحيل ان يكون معنى واحد هو في نفسه
كلام مع شخص آخر على مناهج ومعان اخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا
٢ على معان ومناهج والكلام مع شخص صح
والرابع ان الخبر عن احوال الامتين مختلف لاختلاف حال الامتين وكيف يتصور ان
يكون حالان مختلفان مخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر امرا ونهيا وكيف يكون
امر ونهي استخبارا او وعدا او وعيدا وان لم تحكموا بان الكلام واحد فقد نفيتم اقسام
الكلام فلا يعقل كلام الا وان يكون اما امرا او نهيا واما خبرا او استخبارا او وهذه اقسام
الكلام لا اوصاف واعتبارات تارة والتعبيرات وعبارات اخرى غير هذه لما او عينها
العقلية فباطل لان المعقول من اقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متمايزة فان
القصص التي جرت ليوسف وابيه واخوته عليهم السلام غير القصة التي جرت لآدم
ونوح وابراهيم وموسى وعيسى صلوات الله عليهم فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون
عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والاوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور
نبي مخصوص غير الاوامر والنواهي التي توجهت على قوم آخر في دور آخر فكيف يمكنكم القول
باتحاد الاخبار كلها على اختلافها في خبر واحد والقول باتحاد الاوامر كلها على تفاوتها

في امر واحد ثم كيف يمكنكم القول بالجمع بين معنى الخبر وحقيقته انه خبر عما كان او سيكون
من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الامر وحقيقته انه اقتضاء وطلب ومهما لم يكن خبر لم يكن
فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الامر خبر وانباء وبين النوعين فرق في ظاهر فكيف
يمكن القول باتحادهما نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية لكنهما مختلفان بالنوعية كالحيوانية
والانسانية وكالعرضية واللونية فمن رد الكلام بانواعه واقسامه الى الخبر فقد ابطل الاقتضاء
وعطل الحكم والطلب ومن رد الكلام الى الامر فقد ابطل معنى الخبر وعطل القصص ومن علم
ان النوعين موجودان في جنس الكلام ومذكوران في الكتب الالهية واما من رد الامر الى الخلو
والكثرة فيها الى العبارات فقط فقد ابعد النجعة فان العبارات ان طابقت المعاني
خبرا عن مخبر وامرا بمامور ونهيا عن منهي فقد تعددت المعاني بتعدد العبارات وان
لم يطابق فليست هي تعبيرات عنها وانما هي عبارات لا معنى لها وذلك كلام المجانين
واما الشبه واحكام التمثل المتمثل بالجسماني وتشكل الملك بشكل البشر وظهور المعنى
بالعبارة فذلك في اسماعنا شبه طامات وكلمات فانا نعرف التمثل والتشكل وكيف
الظهور والتبين حق معرفة الناس لسان كانت العبارة مشتملة على حقيقة ولا معنى فالمعقول
لا تحتمل امثال هذه المجازفات والذي عندنا ان جبريل شخص لطيف لا ينكشف قد لا يرى
للبصر كالهواء اللطيف لا يرى فيه كا ينكشف فيرى سحابا او يتحول باعدام وايجاد لا بتمثل

وتخيل

ولا نقص ولا يحتاج جوهر واحد لا يصير جواهر الا بانضمام جواهر اليه ونحن لا نعقل من
الجوهر الا المتحيز والتحيزات لا تتداخل فلا معنى للتمثل به قالت الاشعرية ذهب
شيخنا عبد الله بن سعيد الكلابي الى ان كلام البارئ تعالى في الازل لا يتصف بكونه امرا و
نهيا وخبرا استخبارا الا في ما لا يزال عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف فاذا ابدع الله
تعالى العباد وافهمهم كلامه على قضية امر او موجب حظر او مقتضى خبر اتصف عند ذلك
بهذه الاحكام فهي عنده من صفات الافعال بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال
بكونه خالقا رازقا فهو في نفسه كلام لنفسه امر ونهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه
بل بالنسبة الى المخاطب وحال تعلقه به وهو لا يقدر بما يقبل ان يتصف كلامه في الازل بكونه خبرا اذا
لم يتصف بذلك خرج الكلام عن اقسامه ولان الخبر لا يستدعي مخاطبا بل البارئ تعالى مخبر
لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من افعاله وعما سيكلف عباده من الاوامر والنواهي وعند
ابي الحسن الاشعري كلام البارئ تعالى لم يزل متصفا بكونه امرا ونهيا وخبرا والمعدوم
على اصله مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال انه لا يبعد ان يكون
المامور به معدوما كما لم يبعد ان يكون المامور به معدوما وعضد ذلك بانا في وقتنا مامورون
بامر الله تعالى الذي توجه على المامورين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فاذا لم يبعد ان يتاخر
عنه بالكثر ولم يبعد والحق ان هذا الاشكال لم يختص بمسالة الامر بل هو جار في كل صفة ازلية

تتعلق بمتعلقها ازلاً لا انها كيف تتعلق بالمعدوم اليس الله تعالى عالما قادرا لم يزل والعالم
معدوم فكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف قلنا افتقدير الوجود وكيف يتصور
التقدير في حق الباري والتقدير تردد الفكر وتصرف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم
ام يتعلق بالوجود حقيقة والموجود محصور متناه ونحن نعتقد ان معلومات الباري تعالى
ومقدوراته لا تتناهى وانما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد ام تقرر ان العلم صفة
صالحة لادراك كل ما يعرض عليه من غير تخصيص والقدرة صفة صالحة لايجاد كل ما يصح وجوده
من غير تفاصيل ثم ما يصح ان يعلم ويمكن ان يوجد لا يتناهى فعلى هذا المعنى تناول المعلومات
والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث التعلق راجع الى صلاحية الصفة للكل
ومن حيث المتعلق راجع الى صحة المعلوم والمقدور وكذلك قولنا في السمع والبصر وكونه سميعا
بصيرا بل الجمع بين المسئلتين ههنا اظهر فان السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر فلا يكون
المعدوم مسموعا ولا مبصرا بل انما يصير مدركا بهما حين يصح ادراكه وهو حال الوجود فقط
لا قبله تحقيقا كان او تقديرا كذلك الامر الازلي يتعلق بالمأمور حين يصح التعلق وهو حال
الوجود والتهيؤ والقبول فيكون مخاطبا عاقلا بالغا متمكنا من الفعل كساير الصفات على الاول
فليس يختص السؤال بمسئلة الكلام وجه الحل ما قد سبق التقرير به وقولهم ان كلاما لا يتحقق
له اقسام غير معقول قلنا وما اقسام الكلام فان المتكلمين حصروها في خمسة وسائر الناس

زادوا

زادوا فاما مثل النداء والدعاء وزادوا في كل قسم من الامر والنهي اقساما مثل الترغيب
والامر بالايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار اقساما مثل الخبر
عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمعاينة وغير ذلك ومن قصد على ردها الى ستة
فقد قصر بتداخل اقسام منها في اقسام والغير ان يقصد على ردها الى قسمين الخبر والامر
اما الاستخبار فلا يتصور في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمعناه
التقرير والاخبار كقوله تعالى الست بربكم وأغير الله وأإله مع الله ومعنى الكل راجع
الى تقدير الخطاب للمخاطب اذ الامر لا يتصور الا كذلك واما الوعد والوعيد فظاهرهما
خبران تتعلق احدهما بثواب فسمي وعدا وتعلق الثاني بعقاب فسمي وعيدا واما النداء
يرد معنى النداء الى الخبر يا زيد يا عمرو اي ادعو زيدا واما القسم الثالث وهو الامر فهو في
النهي لا يجتمعان لكن كلام الله تعالى اذا تعلق بمتعلق خاص على صيغة الامر ولم يتصل به
زجر كان ندبا وان اتصل به ذلك سمي ايجابا وكذلك النهي وان اريد على فعله وعيد سمي
تنزيها وان سمي تحريما ثم حاجته كان في كونه امرا ونهيا وان رد الامر والنهي الى معنى واحد ٢ وان صح
وهو الامر كان ذلك ايضا له وجه فان النهي امر بان لا تفعل فرجع اقسام الكلام كلها الى الخبر
والامر فقط ثم لا امكن رد القسمين الى قسم واحد حتى يكون كلام الله تعالى كلاما واحدا
وقد ورد التنزيل بتسميته امرا بحيث ينضم جميع الاقسام في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة

وفي قوله تعالى الا له الخلق والامر فالخلق والامر متقابلان كالفعل والقول وعن هذا امكن
الاستدلال بهذه الآية حتى يقال ان امر الباري تعالى غير مخلوق فانه لو كان مخلوقا لكان تقدير
القول الا له الخلق والخلق هذا من فاسد الكلام وقد ورد ايضا في القرآن ما يدل ان الامر
سابق على الخلق وذلك السبق لن يتصور الا ان يكون ازليا وذلك في قوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فالكون
متأخر والامر متقدم والمتقدم على الحادث المطلق لا يكون الا ازليا فتحقق من هذه
الجملة ان كلام الله تعالى واحد وان تسميته امرا فهو خلاف الخلق ويقابل الكون وان تسميته خبرا فهو
وفق العلم سواء وانه اذا تعلق بالمأمور فيكون تعلقه مشروطا بشرائط كما كان تعلق سائر
الصفات مشروطا بشرائط وقد عرفت الفرق بين تعلق الصلاحية والصحة وبين تعلق
الفعل والحقيقة واندفع الالزام بهذا الفرق وقولهم ان الاختلاف والكثرة في الاخبار والاوامر
لا يرجع الى العبارات فقط اذ العبارات لا بد وان يطابق المعاني صحيح لكن تلك المعاني
كالمعلومات المختلفة التي يحيط بها علم واحد وان تلك المعلومات المختلفة ان فرضت في
الشاهد استدعت علوما مختلفة وان شملها اسم العلمية كذلك الاخبار المختلفة
والاوامر المختلفة وان استدعت في الشاهد كلمات ومعاني مختلفة فقد احاط بها معنى
واحد هو القول الحق الازلي واختلاف الزمان بالماضي والحال والمستقبل لا يؤثر في نفس

القول

القول ما يؤثر القول الذي كاختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وسيوجد لا يؤثر
في نفس العلم وبهذا المعنى عسر ادراك جدا التكثر عندنا بخلاف ذلك في الشاهد ولو
لاحظنا جانب العقل وادراك العقول وجردناه عن اللواحق الجسمانية والامثلة الخيالية فما
ادرك الا كليا عقليا لا يختلف باختلاف الازمنة ولا يتغير بتغير الحادثات وكذا الا استيقظنا
من نومنا يقظتنا به في منام وطلعت نفوسنا على مشارق المعاني والحقائق رايت على الامر العقلي
واستخاصه من الروحانيات محدثة بأخبار وتكلم باحاديث لو عبر العبر عنها بعبارات لسانية
ودهر يوم واحد لما وفى بيانها ولو كتبها بقلمها لما وسعه مجلدات واحدة لبسطها ولكن ذلك
قد رآه في منامه في اقل من لحظة واحدة وفهم يقينا انه رآه حين رآه ومن سمعه ما لم يسمع كانه شيء
واحد ومعنى واحد لكن التعبير عند ما استدعى اوراقا وصحائف طباقا وكيف لا والرائي يجد
من نفسه وجدانا انه من رايا النزانا سئل عن اشكال في مسألة اعتراه جواب وحل جملة في اقل
من لحظة ثم يأخذ في شرح ذلك بلسانه حتى تمثيل الاذان واستماع كثيرة ان سمعها ووعاها او
يستنبطه بقلمه حتى يسود بياضا كثيرة ان علمها ويبرهن على المعنى في الاصل كان واحدا
والشرح منبسطا والحب يكون واحدا والسنبلة متكثرة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في
كل سنبلة مائة حبة ومن وجد بمنام صدق من اسرار الروحانيات ووقع في اطراف ملكوت
المعقولات وان كان محرما عليها غير واصل في جملتها علم قطعا ان العقل احدي الادراك

والنفس وحدانية القول وانما التكثر في عالم الحس بتصور والاختلاف في عالم العبارة بحسب
وان كانت عقولنا ونفوسنا خالية عن التخطر والتوجه فكيف الظن بمقدس ذاته عن خواطر الازلية وجهاته
الكلمة الالهية قالت المعتزلة اجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على ان القرآن كلام الله تعالى
واتفقوا على انه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق
ولها مفتتح ومختتم وانه معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم دال على صدقه ولا يكون المعجزة الا فعلا
خارقا للعادة ولذلك كانت السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس وانا
ستمع القرآن غير انا الجميع من قولهم قرأت النصف او بعضها في الصبح والجميع انما يتحقق في الحروف والكلام
الواحد الازلي لا يوصف بمثل هذه الاوصاف وعما اجمعت الامة عليه ان كلام الله تعالى
بين اظهرنا نقرأها بالسنتنا ونمسه بايدينا ونبصره باعيننا ونسمعه باذاننا وعليه
تلك النصوص واجلها فان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه الا المطهرون
والصفة الازلية كيف توصف بما وصفنا قالت الاشعرية انتم اول من خالف هذا الاجماع
فان عندكم كلام الله تعالى الحروف وكلمات احدثها في محل وكل حادث فني والذي
كتبناه بايدينا فعلنا والذي قرأناه بالسنتنا كسبنا ولذلك يثاب على فعل ذلك ويعاقب
على تركه فليس القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله وما كان كلاما لله تعالى ليس بين اظهرنا ولا
كان دليلا ومعجزة ولا قرأناه ولا سمعناه بل الذي نقرأه مثل ذلك او حكايته من ذلك وكم

يروى شعر امرئ القيس بعد موته وعن هذه الشبهة صار ابو علي الجبائي الى ان الله تعالى
يحدث كلامه النفسي عند قراءة كل قارئ وعند كتابة كل كاتب وقد جحد الضرورة وكابر العقل فان
العاقل لا يشك ان الذي يسمعه من القارئ حروف وكلمات تخرج من مخارجها على الاختيار
وليس يقارنها امثالها حتى يكون لكل حرف حرفين ولكل كلمة كلمتين ولكل آية آيتين وان كان
فاعلها وقد اشتغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع حرفين في محل واحد في
حالة واحدة والحروف لا وجود لها الا على التعاقب واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد
غير معقول ولا مسموع ولا محسوس من جهة القارئ فهو محال ثم نقول القول الحق انا لا ننكر
وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي آيات واعشار وسور ونسمي الكل قرآنا
ومالها مبدأ ومنتهى وافتتاح واختتام لا يكون ازليا وهو من هذا الوجه معجزة النبي صلى الله
عليه وسلم ونسمي ما يقرأه اللسان قراءة وما يكتب باليد مصحفا لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات
ومفهوم هذه القراءات اهي صفة ازلية او حادثة واحدة لا كثرة ام هي هذه لفظة لا
مدلول لها كالهذر ولا يمكن ... وبالاتفاق بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير حال في
اللسان ومن تحريك الشفتين واللسان واللهاة بل هو معنى آخر وراء ذلك فنحن نعتقد
ان ذلك المعنى واحد ازلي وانتم تعتقدون انه مثل هذه الكلمات حادث فانقطع الاستدلال بما
تقرر من اهل الاجماع وكان كلاما ازليا واحدا عندنا وليس ذلك بين اظهرنا كذلك بين

كلام اخر فعلى الخرابيه فان بين المرئ اعنه المصحف فصلا كو شتاني وبالمقدمات الشهيرة
المشهورة والبينة الشنيعة الشهيرة ويتبين ان اطلاق لفظ القران على القراءة والحروف
باشتراك اللفظ وقد يسمى الدليل باسم المدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم كقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه اي بمعلومه وقال شارح ان قراءة الجهر كان مشروعا
في الصلاة والقراءة فيها والجواب يحقق ان الايات التي جاء بها جبريل عليه السلام
منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى كلام الله كان الشخص الذي تمثل به جبريل
وتراءى به وظهر له يسمى جبريل حين تنزل به كلام الله وهذا جبريل لان ما اشير اليه
بهذا وهذا هو ظاهر وان تقول الكلمات بانه صحيح وغير صحيح ولا اشتراك المجرد انما
دون المعنى ان يشير بالعبارة الى انها مظهر المعنى ولذا تصف بالصحة والفساد انما يطلق على
المعنى دون اللفظ والصواب والخطاء يطلقان على اللفظ دون المعنى وقد يكون العبارة
سديدة المعنى ونحوا ويكون المعنى غير سديد وبالعكس وبذلك ثبت ان العبارة
دليل على المعنى كذلك قولنا هذا كلام الله ويرى المرئ الى الايات المطهرة ويقولون هذا
يتلونه حق تلاوته ان علينا جمعه وقرآنه فاتبع الى العبارة ثم ان علينا بيانه انه راجع
الى المعنى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون ولو كان الكتاب من حيث هو كتاب هو القرآن
لما قال في كتاب وفي اية اخرى يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة فتارة كان الكتاب

القرآن

القرآن وتارة اخرى كان القرآن في الكتاب وقد يراد به الظرفين على حقيقتها
سبيل التجنيد عليه بين الدفتين ثم احترام الكتابة لاجل المكتوب كاحترام البيت لاجل
صاحب البيت قال السلف والحنابلة انه لا فرق ولا شاني على ان ما بين الدفتين
كلام الله تعالى وان ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب ان يكون الكلمات و
الحروف هي بعينها كلام الله تعالى لما تقرر من الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق فيجب
ان يكون الكلمات والحروف غير مخلوقة ولذلك كان الامر في اول الزمان على قولين احدهما
القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات
المقروءة بالالسن فصار الان القول الثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام
والامر الذي يدل عليه العبارات وقد صح ان قولهم ليس مذهبا وهو خلاف المشهور من كلام
السلف على اثبات القدم لاجزاء الكلمات دون التعرض لصفة اخرى
وراءها وكانت المعتزلة على اثبات الحدوث والحنفية لهذه الحروف والاصوات من دون
التعرض لمعنى وراءها [illegible] وصف بحدوث الحروف وهي حرفي
او جامع وحكم بان ما نقرأه كلام الله تعالى حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قالوا
السمع بان نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى من دون ان يتعرض للكيفية وحقيقته كما ورد
السمع باثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين الى غير ذلك من الصفات الخبرية

قالت السلف ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف والاصوات التي قامت بالسنتنا
وصارت صفات لنا فانا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلمها باكتسابنا وافعالنا
وقد بذلت السلف ارواحهم وصبروا على انواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون
ان يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف واصوات هي افعال الناس واكسابنا
بل علموا يقينا ان لله تعالى قولا وكلاما وامرا وان امره غير خلقه بل هو ازلي قديم بقدمه
كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى الا له الخلق والامر وقوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد
وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فالكائنات كلها انما تكون
بقوله وامره وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن وقوله تعالى قال ربك وقد
قلنا قال الله تعالى هذا الكلام قولا قد ورد في السمع مضافا الى الله تعالى اختصاصا
والخلق فان المخلوق لا ينسب اليه تعالى الا من جهة واحدة وهو الخلق والابداع والامر
ينسب اليه لا على الاثر النسبة والا فلم يقع الفرق بين الخلق والامر والخلقيات والامريات
قالوا ومن وجه المعقول ان العاقل يجد فرقا ضروريا بين قال وفعل وبين امر وخلق
ولو كان القول فعلا كسائر الافعال بطل الفرق الضروري فثبت ان القول غير الفعل
وهو قبل الفعل قبلية ازلية اذ كان له اول لكان فعلا ويستمر الى آخر ويتسلسل ثم
لما اجمعت السلف على ان هذا القرآن هو كلام الله تعالى المنزل على مناهج اجماعهم ثم بحث

انهم اذا قالوا ان القراءة او المقروء والكتابة او المكتوب كما انهم اذا وصلوا الى قوله رسول الله صلى
قالوا هذا رسول الله وحيوا وصلوا عليه وسلموا تسليما من غير تصرف فان الشارع التمس منهم
ام وحصروا وحققوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل اظهر مما ذكرناه من الحروف وهو
التعرض لاثبات كلمات الله حيث قال جل جلاله وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا
مبدل لكلماته وقال تعالى لولا كلمة سبقت من ربك وقال سبحانه وتعالى قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقال تعالى ولو ان ما في الارض من
شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقال عز من قائل
ولكن حق القول مني وكذلك حقت عليهم كلمة العذاب فتارة يجيء الكلام بلفظ الامر ليثبت
له الوحدة الخاصة التي لا كثرة فيها وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وتارة يجيء بلفظ الكلمات
ويثبت له الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها وهي لا نهاية لها ما نفدت كلمات الله فله
تعالى اذن امر واحد وكلمات كثيرة وذلك لا ينحصر الا بحروف فنحن بهذا قلنا امره
قديم وكلماته ازلية والكلمات مظاهر الامر والروحانيات مظاهر الكلمات والاجسام
مظاهر الروحانيات والابداع والخلق انما يبتدي من الروحانيات والاجسام اما الكلمات
والحروف والاسرار ازلية قديمة وكما ان امره لا يشبه امرنا فكلماته وحروفه لا تشبه
كلامنا وهي حروف قدسية علوية وكما ان الحروف بسايط الكلمات فالكلمات اسباب

الروحانيات والروحانيات مدبرات الجسمانيات وكل الكون قائم بكلمة الله محفوظ بأمر
الله وكلمته فعلى فاعل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فان لم يشأ ان
يسلم الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويحكمون بان القراءة هي وصفنا
وفعلنا غير المقروء الذي هو وصف لنا ولا فعلنا غير ان المقروء بالقراءة قصص واخبار
واحكام واوامر وليس المقروء من قصة آدم وابليس هو بعينه المقروء من قصة موسى
وفرعون وليس احكام الشرائع الماضية بعينها احكام الشريعة الخاتمة فلا بد اذن من
كلمات تصدر وترد على كلمة ولا بد من حروف يتركب منها الكلمات وتلك الحروف
لا يشبه حروفا وتلك الكلمات لا يشبه كلماتنا كما ورد في حق موسى عليه السلام انه كان يسمع
كلام الله تعالى كجر السلاسل وكما قال المصطفى صلى الله عليه احيانا يأتيني كصلصلة
الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال

القاعدة الرابعة عشر في حقيقة الكلام الانساني والنطق النفساني

ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف ينبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهواء فيتموج
الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل العصب
بشكله ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم وربما يقول الكلام حركة في جسم
لطيف على شكل مخصوص ثم تحير في ان الشكل اذا احدث في الهواء هو شكل واحد يسمعه

السامعون

السامعون مع اشكال الكثيرة وانما اخذ مذهبه في هذه المسألة وغيرها من الاوائل من ملاحدة
الفلاسفة غير انه لم يفهم من كلامهم الا تصحيفا ولم يرد به الا تصحيفا واما الفلاسفة فالنطق
عندهم يطلق على النطق اللساني وهي حروف منظومة باصوات منقطعة في مخارج مخصوصة
نطقا يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة او بحكم التوقيف والمساعدة
ويطلق النطق على التمييز العقلي والشكل النفساني والتصور الخيالي وهي معان في ذهن
الانسان مختلفة الاعتبار فان اعتبرت بمجرد العقل كانت تمييزا صحيحا بين الحق والباطل
ولكن هذا ان تكون معاني كلية مجردة متحدة متسقة وان اعتبرت بمجرد النفس كانت تفكيرا
وترددا بين الحق والباطل حتى تظفر بالوسط فتطلع على الدليل المرشد او العلة والسبب
ولكن هذا ان تكون كلية او جزئية بسيطة او مركبة ثابتة او عرضية موجبة او سالبة مطلقة
او موجهة بجهة يقينية او غير يقينية منتجة او غير منتجة وان اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديرا
وتصويرا فتارة تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس ولكن هذا ان
تكون من جانب المعقول عربيا او عجميا او هنديا او روميا او سريانيا او عبريا ومن جانب
المعقول ان تكون بسيطا في صورة مركب ومركبا على نعت بسيط وذاتيا مع عرضي و
يقينيا مع وهمي واول ما يرد على السمع حروف وصوت يحصل في الهواء فبسبب تموج
يقع بحركة شديدة يحدث من قرع بعنف او قلع بعنف فان كان من قرع اصطك الجسمان

وانضغط الهواء بينهما وحدث الصوت وان كان من قلع انقطع الجسمان وانقلب الهواء
بينهما وحدث الصوت ووصل الموج الى الهواء الراكد الذي في الصماخ وانفعل بروح
مجاورة للعصبة المفروشة في سطح الصماخ الممدودة بجدار على الطبل فيحصل به طنين
فيشعر به القوة المودعة في تلك العصبة فيصل الى القوة الخيالية فيتصرف الخيال فيه تصديا
فيصل الى القوة النفسانية فيتصرف النفس فيه تفكيرا فيصل الى القوة العقلية فيتصرف
العقل فيه تمييزا والمعنى صعود من المحسوس المسموع الى المعقول العالي صعود من الكثرة الى
الوحدة وتنزل من المعقول العالي الى المحسوس المسموع نزول من الوحدة الى الكثرة والعرفان
مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
للصدق ثم انتهاء الى الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث الصعود والعرفان مبتدئ من تجريد
وتمييز وتفكير وتصوير ممعن في تفرقة هي تفرقة صفات الخلق ثم انتهاء الى الكثرة ووقوف
وهذا من حيث التنزل وصار ابو الهذيل والشحام وابو علي الجبائي الى ان الكلام حروف
مفيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام
حروف منتظمة ضربا من الانتظام والحروف اصوات مقطعة ضربا من التقطيع وقال بعضهم
وجود حروف من غير اصوات كاصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم وصار
ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم ليس بحروف

ولا اصوات

ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي
في اللسان كلاما حقيقيا تردد اهو على سبيل الحقيقة ام على طريق المجاز وان كان على سبيل
الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفساني بالاشتراك يكون قال الاشعري
العاقل اذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه كلاما وقولا يجول في قلبه تارة اخبارا
عن امور رآها على هيئة وجودها او سمعها ومبدؤها الى افهامها على وفق ثبوتها وتارة
حديثا مع نفسه بامر ونهي ووعد ووعيد لاشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم
ثم يعبر عن تلك الاحاديث وقت المشافهة وتارة نطقا عقليا اما بجزم القول ان الحق كذا والصدق
كذا واما تردد الفكر انه هل يجوز ان يكون الشيء كذا او يستحيل او يجب الى غير ذلك من
الافكار حتى كل صانع يحدث مع نفسه اولا بالغرض الذي توجهت اليه صنعته ثم ينطق
نفسه في حال الفعل محادثة مع الآلات والادوات والمواد والعناصر ومن انكر امثال
هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل وانكر الاوائل التي في ذهن الانسان وسلك
سبيل السوفسطائية كيف وانكاره ذلك مالم يدر في قلبه ولا جال في ذهنه لم يعبر عنه
بالافكار ولا اشار اليه بالاقرار فوجدان المعنى معلوم بالضرورة وانما الخلاف في انه هل
هو العلم بعينه او الارادة او التقدير والتفكير والتصور والتدبر والتمييز بينه وبين العلم
هين اذ العلم ليس محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه اخبار ولا اقتضاء وطلب

ولا استفهام ودعاء ونداء وهي اقسام معلومة وبعض المعتزلة زاد التنبيه والتمني فيه
ويرى كلام النفس سهل واعلم ان الاشارة قصد التخصيص الفعل ببعض الجهات كا
قصد في هذه الفضيلة التخصيص كما في التقديم والتنكير والتذكير وكل ذلك عبارات
عن حديث النفس وهو الذي نعبر عنه بالنطق النفساني ومن العجب ان الانسان يجوز انه
يخلو نفسه عن كل معنى ولا يجد نفسه قط خاليا عن حديث النفس حتى في النوم فانه
في الحقيقة يرى في منامه اشياء ويسمع اشياء ويحدث نفسه باشياء وربما ينطلق لسانه
وهو في منامه حتى يتكلم وينطق بما يعبر عن نفسه فيما يحدث وينطق ومن مذهب المعتزلة
ان الفكر قبل ورود السمع يجب على نفسه فالمراد احد جليا [illegible] للمعرفة الصانع وشكر
المنعم [illegible] والحاصل [illegible] والثالث [illegible] الخلاف ذلك ثم يختار ما في الجهة [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] الا [illegible] الحديث عن كلام النفس وحديثها [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] احد [illegible] تقسيم بعينه [illegible] حديث النفس
وتعيينه احد القسمين [illegible] حكم العقل [illegible] القلم [illegible] جملة [illegible]
[illegible] احاديث نفسه [illegible] لا ينطق [illegible] الكلام
في الفوائد وانما جعل اللسان [illegible] الفوائد دليلا [illegible] العبارة والاشارة والكتابة والة

بالرمز

[illegible] خاص [illegible] ولكل عبارة خاصة ودلالة
[illegible] وهذا الوضع [illegible] دلالة العبارات على التحقيق
[illegible] العبارات [illegible]
[illegible] المعنى الذي [illegible] الذي بعينه [illegible]
[illegible] الكلام الذي في النفس [illegible]
محقق [illegible] الانسان [illegible] سائر الحيوانات
[illegible] عن حد الانسانية [illegible] البهيمية [illegible]
على نوع الانسان قالت المعتزلة نحن لا ننكر [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] احاديث النفس [illegible] العبارات [illegible]
[illegible] العربية [illegible] كلام العرب [illegible]
[illegible] بلسان العرب [illegible] بلسان
العجم [illegible] العبارات التي [illegible] الانسان
[illegible] والعبارات [illegible]
عن العبارات [illegible] عربية وعجمية
[illegible] كل معقول وان كان [illegible] كل مسموع ومنقول

فعلم ان الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان والمتعارف من اهل اللغة والعقلاء
كلهم ان الذي في اللسان هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الاعجم او ابكم
وعلم من ذلك ان الكلام ليس جنسا ونوعا في نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني بل
يختلف بالمواضعة والاصطلاح والنطق اللغوي حتى لو تواطأ قوم على نغمات ومن اشارات
لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات ومن الدليل على ذلك ان تسمى نغمات
تغريد الطيور واصوات الحمل ودبيب النمل كلاما وقوله تعالى حكاية عن داود وسليمان عليهما
السلام علمنا منطق الطير وقالت نملة وقال الهدهد احطت بما لم تحط به ومثل ذلك
يجري مجازا في الجمادات ايضا قالتا اتينا طائعين يا جبال اوبي معه والطير يسبح الرعد
بحمده فعبر عن احوالهم بكلام تنبيها على وجود الصانع بالتسبيح والتأويب وعن استعداده
لقبول فعله وصنعه بالطوع والرغبة كلاما وذلك كله دليل على ان الكلام ليس نوعا من
الاعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الاعراض بل نطقه على النطق الذي في اللسان بحكم
المواضعة والمواطاة والانسان قد يخلو عنه ومن ضده وبقي حقيقته انسانية فهو انتم
انما يتميز عن الحيوانات بصورته وشكله لا بنفسه وعقله او بنطقه وقوله وانتم معاشر
انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسي كاحد والانسان بقولهم
الحيوان الناطق وجعلوا النطق اخص وصف الانسان يميز به عن سائر الحيوانات وجعلوا

الفصل

الفصل الذاتي ويلزمكم على ما قلتم ذلك ان يكون النفس الناطقة هي الانسان من حيث
الحقيقة والبدن يكون الة وقالبا لها ثم يلزم منه ان يكون الخطاب والتكليف على النفس
والروح دون الشخص والجسد وان يكون المعاد للارواح والنفوس والثواب والعقاب
لها وعليها وتلك طريقة الفلاسفة الدهريين وهي في مبدأ الطبيعة قالت الاشعرية الذي
يشعر به نفس الانسان معان مختلفة الحقائق وراء التمييز العقلي ووراء التصوير
الخيالي فان التمييز العقلي حكم جزم بان الامر كذا او ان الحق في القضية كذا والتصوير الخيالي
تقدير ما يتصور من العبارات من العربية والعجمية كما ذكر ثم ليس فيه حكم البتة ويبقى الامر
الاوسط وهو التدبير المتقاضي الذي لا يعلمه كل ذي نفس وعقل من الانسان سواء
علم النطق اللساني او لم يعلم ومن البرهان على ذلك سوى الاحساس الذي لا ينكره الا
معاند جاحد ان كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل له المعرفة بوجود
الصانع وليس شأن النظر والفكر الا ترديد الخاطر بين جهات الامكان وربط الاوائل
التي هي بدائه العقول بالثواني والثوالث وترتيب المقدمات القياسية والتمييز فيما
بين اليقيني والجدلي والخطابي والشعري ثم التدرج من ذلك الترتيب المخصوص
الكلي الموصوف للعبير الى النتيجة التي هي المطلوب وهذا الترديد ليس شأنه الا بالفاظ
عقلية ونطق نفساني يكون اللسان معبرا تارة بالعربية وتارة بالعجمية ان كان منطقا

ويكون تارة والايماء تارة اذا كان ابكم نعلم من ذلك ان الذى حصل فى الخيال غير
والذى حصل فى النفس غير والذى حصل فى العقل غير ومن امكنه التمييز بين هذه العبارات
سهل عليه تقرير النطق النفسانى والقول بان ذلك المعنى جنس ونوع من المعانى لازم لا
لا يختلف والذى فى الخيال واللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا بل يختلف ذلك
بحسب الاصطلاح والتوقيف ومع امكان التغير عن حال الى حال ومن تشخص التشخص
ومكان ومكان وذلك ليس كلاما حقيقيا ولا نوعا مشبوها ويتغير الذى فى الخيال من
الصور والاشكال عن الحروف والكلمات التى فى السمع وعن المبصرات والكلمات التى
فى البصر لكن المعانى النفسانية التى فى النفس حقائق موجودة ثابتة يدركها النفس بنطقها الذاتى
وتمييزها العقلى ولهذا ينكرها الا من انكر نفسه وعلم حسه وجلسه وقولهم يجوز ان
يحصل التفاهم بالنظرات والرمزات كما يحصل بالعبارات قلنا وهذا من الدليل القاطع
على ان الذى فى اللسان كلام مجازى فان التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفسانى
دون العلم العقلى فان الانسان يجوز ان يفهم بلا طلوع ويتكلم بعقله فالفهم غير
والعلم غير وذلك الفهم من مدلول كلام القائل فقط وهو نطق مجرد نفسانى ومعانى
فكرية اذ يدبر فى خلاء فيجيب عن سؤاله واعتراضا عليه وربما يكون معنى واحد
فى الذهن يبسط ويشرح فى العبارة وربما يكون معان كثيرة يقبض ويختصر فى اللفظ

وبالجملة

وبالجملة مدلولات العبارات والاشارات نطق نفسانى بخلاف مدلولات اصوات البهائم
وتغريد الطيور فانها وان حصل بها التفاهم الخيالى فلم يحصل بها الفهم النفسانى حتى يتصرف
فيما سمعه بالكلية والجزئية والوجوبية والسالبية والذاتية والعرضية فقد علمت ان للنفوس
ما هو من خصائص النفس الانسانية وعلمت ايضا ما هو من خصائص العقل الانسانى من اعتبار
الكلية لمن الاحكام الجزئية التى اليه وبالجملة فهى علامة الكليات واجلة الجزئيات فلم
يكن لمسلم والحاتم قوة ونطقا وما ورد فى التنزيل من نسبة الكلام الى امثالهم فهو محمول
على احد وجهين احدهما انه اعطاهم عقلا ونطقا حقيقة بحروف واصوات معجزة للنبى
النبى الذى هى فى زمانه والثانى انه اجرى على لسانهم وهم لا يعرفون كلاما ولا يفهمون نحو الزمان
من غير ان يشعر به المتكلم والطير والوحش كما اجرى على لسان الشاة لا تأكل منى فانى مسمومة
واما نسبة صاحب هذه المقالة الى الفلاسفة والتشنيع عليه بانه يؤدى الى كون النفس
جوهرا روحانيا غير جسم وان الخطاب يتوجه عليه ويكون الثواب والعقاب لم
فهو سؤال لا يستحق ان يجاب والمعانى العقلية اذا لاحت حيث كالشمس وجب اعتقادها
ولزم اعتقالها من غير التفات الى مذهب دون مذهب **قالت الفلاسفة** النفس
الانسانى عندنا بالمعنى الذى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات انه كمال اول لجسم
طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة وبالمعنى الذى يشترك فيه الانسان والملك انه جوهر غير جسم

هو كل الجسم طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالفعل
هو خاصة النفس الملكية والذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية فالنطق فصل
ذاتي على كل حال سواء كان بالقوة والاستعداد او كان بالفعل والوجود ومن علم العينية
كان فصل الذاتي جميع البهيمية اما ما هل او ناهق او صاهل او فصل اخر فالاولى لابد من(?)
اثبات النفس واثبات جوهريتها اذ عليه يصح اثبات النطق العقلي لها ثانيا والاشعري ان
وافق المعتزلة على نفي الروح والنفس جوهرا ابل عرضا لا يبقى زمانين وهو الحيوة فقط فهو
كالمعتزلة اذ وافق الطبيعي منا على ان النفس ليس جوهرا روحانيا وبقبل(?) لا سيما الاول
هو جسم قابل للكون والفساد او عرض تابع للمزاج ولا فرق بين قولهم مستحيل اي متغير حالا
ا فحال وبين قولهم لا يبقى زمانين اي موجود احالا فحالا واما الفلاسفة الالهيون فيدل
على وجود النفس من جهة افعالها ومن جهة ادراكاتها ومن جهة احوالها اما الافعال فاخص
افعالها بعد ما هو حال الاستعداد والانفعال الزائد بين القضايا العقلية طلبا للاربط
على المطلوب وهو ناعل العلة المقتضية للرجوع عن وجه المطلوب اولا عتقاد الرجوع حق
نره التي اذا اللتوات(?) الى التي اذ ورد بلا برهان فهذه عالم متخصص ويتسلسل بعض ما صل ٢ اوّل ابل ٣
ب الا معنى متحصل وذلك من اخص افعال النفس الانسانية ليس لغيرها فيه نصيب ومن ذكر في
من خواص افعالها انها اذا خرجت من القوة الى الفعل عقلا وعملا او خلقا وعملا اخرجت غيرها

من النفوس الانسانية من القوة الى الفعل حتى تصير صورتها مشابهة لصورة المخرج كالمعلم
للقراءة يخرج نفس الصبي من قوة الاستعداد الى فعل القراءة حتى يصير قاريا مثله وكالمعلم للحكمة
يخرج نفس المتعلم من قوة الصلاحية الى فعل الحكمة حتى يصير حكيما مثله وكالمعلم للصناعات البشرية
الخاصة بنوع الانسان يخرج نفوس المتعلمين من القوة الى الفعل حتى يصير صانعا مثله
وليست هذه الخاصية ايضا لنوع اخر من نفوس الحيوانات لان ما لها بالطبع والفطرة فهي
لمواليدها كذلك وبهذا المعنى فضلت النفس الانسانية وانفصلت والبرهان التنزيل
ج وعلم آدم الاسماء كلها الاية وكانت له قوة القبول وقوة الاداء في طرفي العلم والعمل ومن خواص
افعالها انها حيثما كثرت افعالها ازدادت قوة وكمالا وغيرها من النفوس والاجسام
د وقواها الجسمانية حيثما كثرت افعالها ازدادت ضعفا وكلالا ومن خواص قواها وافعالها
ان كل قوة جسمانية فهي متناهية الاثر الى حد معلوم والقوة عليها لا يتناهى لا ينحصر في الجسم
بخلاف القوة الجسمانية العقلية فانها تقوى على ما لا يتناهى اذ ما يمكن ان يدرك النفس الناطقة
من المحسوسات والمعقولات ليست محصورة فيستحيل ان تكون ذاتها ذاتا جسمانية وقواها
ه قوى جسمانية واما خواصها من جهة ادراكاتها فاخص ادراكاتها انها تدرك ذاتها لذاتها
وان ذاتها لا تغرب عن ذاتها وتراها تغفل عن كل شيء تعقلها سوى ذاتها حتى النائم والسكران
يغفل عن كل شيء سوى ذاته ثم المدرك من ذاته ليس بالة جسمانية او نفسانية لا تا(?) وصفها

غافلة عن كل شيء سوى ذاتها والمدرك ليس جسمًا او جزءًا او جسمانيًا في الفرض المذكور
اغفلناها عن كل شيء سوى ذاتها فهي مدركة وعاقلة ومعقولة لا بحجاب عن ذاتها
شيء البتة ونفس ادراكها نفسها لا كالحواس فانها لا تدرك ذاتها بذاتها ولا كالمدرك
بالآلة اذا اصابت الآلة آفة بطل ادراكها او ضعف ولا كالمدرك بالآلة اذا ادرك شيئًا قويًا لم يكن يدرك
ادراك الضعيف بل هي يدرك الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي ولا كالا يضعف بالشيخ
الزمان ويلزمه الذهن والجدان فانه ربما يقوى في الكبر ويضعف في الصغر فهذه كلها
من خواص النفس الانسانية ونحس من انفسنا ضرورة ان الامر كذلك من غير احتياج الى
برهان نقيم عليه والحاذق الفطن يدريه اذا احتال المرء فيها الطلب البرهان عليها ازداد ق
خفاء واستقصت جلاءه ثم من البرهان القاطع ان النفس ليست بجسم ولا قوة في جسم ان العلم ع
المجرد الكلي لا يجوز ان يحل في جسم وكل ما لا يجوز ان يحل في جسم فاذا حل حل في غير جسم
فالعلم المجرد الكلي اذا حل حل في غير جسم اما المقدمة الاولى فنبينها بناء على ان كل جسم منقسم ش
وما حل في منقسم يجب ان يكون منقسمًا ونبينها ايضًا بناء على ان كل جسم فهو مركب من مادة
وصورة والمعنى الواحد في الذات لا يحل في مركب ونبينها بناء على ان كل جسم فهو ذو وضع
وقدر وشكل وحيز وكل ما حل في ذي وضع وقدر فيكون له نسبة وقدر وهيئة ووضع
والمعنى المعقول المجرد في نفس الانسان مجرد عن الوضع والقدر فتجريده اما ان يكون باعتبار ما ط

هو

هو آخذ او باعتبار المأخوذ منه حصل وباطل ان يكون تجريده باعتبار ما منه حصل فان الانسان
يتناول حد الانسان وحقيقته والانسان شخص له قدر مخصوص لكن الحس يجرده نوع
تجريد عن المادة فان المادة لا يدخل في الحس بل المثال الذي يطابقه ثم في الخيال
تجريده تجريدا اشد فان الحس ينال الصورة وهو حاضر والخيال ينالها وهو غائب والفكر يجرده تجريدا
اشد فان الخيال ينال الصورة مع هيئة شخصًا جزئيًا والفكر يعقلها بصورة مجردة فيقتنص المعقول
كليًا لا يحد كمثل او الوضع والقدر مجردها عن المادة والشكل فيجرده مما هو مجرد به وغيره
عن العلائق المادية لما هو عرضي فذلك ادراك العقل له على هذا الوجه المذكور ان ذات النفس
الناطقة العاقلة لا ينقسم الى جزء وجزء ولا يتركب من صورة ومادة ولا يوصف بوضع
وقدر ولا شكل وحيز في ذلك عالم نابيانه واما امثلة النفس الانسانية عن الاجسام
وتفاوت سائر النفوس الجسمانية (المزاجية او) من حيث احتياجها الى ما هي مالتبسها كما هي على مراتب
فنهاية مرتبتها من قوة الاستعداد العقلي والعمل الى الكمال ومالم يكن هيولى عقلها الهيولاني على
مثال فاعله هيولى سائر الاجسام لم يكن مركبها من القوة الى الفعل على امثال الحركات
بل اول صورة لبستها الصورة الجسمانية هي الابعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق
واول صورة لبستها الهيولى النفسانية هي الاحوال الثلاثة من العقل الممكن فالعقل بالملكة
والعقل بالفعل على ترتيب الاول فالثاني فالثالث وانما يتصور ذلك الترتيب اذا كان

ثم تحرك من مبدء الى كمال وانما يتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان وههنا للنفس حالة
اخرى غير زمانية وراء الاحوال الثلاثة وهي حالة المنام فانك لا شك في نفسك
انها ترى في المنام الصادق احوالا كثيرة من حضورك في قصور وترددك بين رياض
وحياض وتقلبك بين جنات وانهار ومكالمتك طولا كثيرا من سؤال
وجواب وخبر واستخبار وتفصيل طويل لو عبرت فيها في اليقظة لوسعتها اوراق
وضاق عن بسطها بيان وبنان وكل ذلك في لحظة واحدة كانها طرفة عين وكلما عبرت
رايت جملة من ذلك ثم تعبر عنها بعبارات كثيرة ومما يظهر ان مثال الرسائل انطباع صور
كثيرة في المراة في لحظة وهذا ان صدق مثلا في الصور المبصرة فكيف يصدق في الكلام
الكثير من السؤال والجواب فانها لا يستطيع معا في الصور اذ لابد من تعاقب حروف وكلمات
للتعاقب من انه متن متتالية حين يدركها النفس ولقد يرى الرائي في المنام انه ختم القرآن
ويذكر انتقالات ذهنه في سورة السورة ومن آية الى آية وكل ذلك خطرة لحظة فيعلم
من ذلك ضرورة ان المدرك لذلك ان كان جسما او قوة في جسم لا يستدعي حصول هذه
الامور التي يتعاقب عليها المعاني والصور ويتوالى عليه الاوقات والصور ويستدعي
التعاقب زمانا او اوقاتا ويتقدم ما ويتاخر فاطلع من ذلك على ان النفس ليست من سنخ
الاجسام والاجرام وان ادراكاتها اللائقة بها بالذات ليست من جنس الادراكات الجسمية

بالاكوان

بالاكوان الجسمانية وانها فوق المكان والزمان جوهرا وادراكا وليست هذه الحالة مخصوصة
بالمنام بل في حال اليقظة لها ثلاثة احوال احدها ان يرتسم فيها صور المعلومات مفصلة
مسلسلة والثانية ان يرتسم فيها جملها غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها
على التسلسل والثالثة ان يحصل لها من العقل بالفعل والملكة في العقل انه اذا سمع كلاما في مناظرة
مشتملة على شبهة وقع في خاطره جواب ذلك في اوحى ما يعقله واسرع ما ينتظم كانه مخفي واحد
ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة ويبسط بسطا واسعا يشمل اوراقا ويملو اسماعا فيجد من
ذلك ان النفس الانسانية لو كانت من جملة الاجسام لما كان حالها كما وصفنا او كانت من عداد
سائر النفوس الحيوانية الراجعة لما كان ادراكها الا في زمان وحال اليقظة فيما ذكرنا بحال
الانبياء عليهم السلام اشبه وحال المنام بحال الاولياء اقرب فقد تبين بما ذكرنا ان النفس
الانسانية ليست من سنخ الاجسام التي تتناهى بالحدود وتنقسم بالاقسام وان النطق الذي
لها ليس من جنس النطق اللساني الذي يختلف بالاصطلاحات والامم وانما هي الاصل في الاوقات
والمخاطبة بالاحكام التكليفية والله اعلم **واعترض** عليهم معترض من وجوه ثلاثة
احدها اعتراض على الحد والرسم الذي ذكروه والثاني اعتراض على خواص افعال النفس في
حملها على سبب اخر والثالث اعتراض على ادراكاتها واحوالها وجعلها الا مدركات اخر اما
الاول فقولهم حد النفس بالحد الذي يشاركه النفس الحيوانية والنباتية انه كمال جسم طبيعي

الى ذى حيوة بالقوة قيل اولا ما المعنى بالكمال الذى ذكرتموه اجوهر ام عرض وجسم ام عرض فى جسم ام امر اخر وراء الجسم فانكم ذكرتم انها بالمعنى الذى يشترك فيه الانسان والملك جوهر ليس وراء الجسم فالكمال الذى وضعتموه موضع الجنس لفظ مشترك اذ اطلق بمعنى جزء او نوع او عرض فى جسم واطلق تارة بمعنى جوهر وراء الجسم فى الوجه الذى شارك الحيوان والنبات فيه لم يشاركه الملك ومن الوجه الذى شاركه الملك لم يشاركه الحيوان ولفظ الكمال ولا هو وقد اطلق اطلاق الجنس كالقول الحى بل باشتراك على ان الكمال من وجه امر لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى الذى يقابل القوة ويعنى به الفعل والوجود ويطلق على المعنى الذى يقابل المبدأ ويعنى به الغاية والتمام ويطلق على المعنى الذى يقابل النقص والعيب ويعنى به السلامة ولا لفظ المشترك لا يصلح ولا يستعمل فى الحدود والرسوم ثم قلتم كمال الجسم فقد اضفتموه الى الجسم اما اضافة على سبيل اللزوم واما اضافة على سبيل العرض وكمال الشىء يجب ان لا ينفصل عن الشىء فانه ان انفصل عنه بموته لم يكن كمالا له فالنفس اذن مكمل الجسم الطبيعى لا كمال له ثم النفس من حيث هى هى انقسم على رأى الالهيين الى خيرية بالذات والى شريرة بالذات والجوهر فالذى هو خيرية كمالات ومكملات للاجسام الطبيعية الاولية حتى تستعملها فى جهات الخير فكيف يسوغ لنا ان نحكم بان الشريرة كمالات ومكملات للاجسام الطبيعية الاولية حتى يستعملها فى جهات الشر فان الا ... تناقض فيه والحلوق لفظ الكمال هاهنا اصح

خيرية ل

واما الاعتراض على خواص الافعال التى ذكرتموها انا لا نسلم كل ما قررتموه لكن نقول لم جعلتم علائق الكمال والتركيب خاصية التركيب فى المزاج وخاصية التاليف الواقع بين الامشاج اذ عرف من خواص الجواهر غرائب افعال وعجائب احوال لا يهتدى اليها الاوهام ولا يحيط بها العقل والفهم من تسكين وتحريك وحل وعقد وتنمية واذبال وجذب وايصال وتغيير وتدبير وحب وبغض وتصحيح وامراض واحياء واماتة ما يقتضى منه التعجب الى ما لا يتعدى ومن خواص الاحجار وخواص النبات والاشجار وهذا باب فتحتموه الى المصالح لم ما لا ينحصر فى الحد حتى انتهى افعال التى ليست كونها انسانية الا وتعتبر من بالتفات الاعداد المجردة عن المادة مثل اعداد الوفق وغيرها كيف يوثر فى الاجسام حتى قيل ان النفوس الانسانية علمت بالسنخ كل ذلك من خاصية التاليف والتركيب وكمالات الاجرام البسيطة بماهيتها ذوات خواص كذلك المركبات بتاليفها ذوات خواص فبالتاليف الكمل يرتقى المعادن والنبات على العناصر وبالتاليف الافضل ترتقى الحيوان والانسان على المعادن والنبات فما دليلكم ان هاهنا سوى التاليف الافضل والتركيب الاكمل نفسا روحانية فان جميع الخواص التى عددتموها يمكن حملها على خاصية التركيب فقط سوى شىء واحد وهو ادراك الكليات والامور التى لها وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها من انقسام المحل وذلك هو محل الاعتراض الثالث فنقول اولا انتم مطالبون بان كل عرض حل

في محلّ انقسم بانقسام المحلّ بالضرورة فانّ هذه القضية عندنا ليست ضرورية
بل لما نرهم في الكمّيات والاشكال انّها تنقسم بانقسام المحلّ اجرى حكم ذلك في الكلّ
فرعوا عوارض ما ينقسم بانقسام المحلّ والمماسّة والتأليف ومنها ما لا يعلم فيقوم
بجزء منه قيام بالكلّ وعند الكلّ العلم الواحد لا يقوم الا بجزء واحد وبعكس لا مر عليكم قولوا
ان كان انقسام المحلّ يوجب انقسام العرض فاتحاد العرض يستدعي اتحاد المحلّ وانتم اذا
سلمتم معنى وحدانية الذات لا ينقسم بوجه فيلزمكم ان تثبتوا محلاً له وحدانية الذات لا
ينقسم ليست النقطة عرض وهي شيء لا ينقسم ومحلها او الجسم يجب ان لا ينقسم
على انّا نلزمهم امراً لا جواب لهم عنه وهو انّ هذا المعنى الكلّي الواحد الذي يدرك العقل
اهو مع العقل محفوظاً مذكوراً بالفعل ابد الدهر ام يجوز ان يغفل عنه العقل لا
حاصل القسم الاوّل فانّ الانسان يجد من نفسه غفلة عن المعقولات الحاصلة او يبقى فيبقى
محفوظاً في خزانة الحفظ وهي قوة جسمانية ان جاز ان تحفظها الكلية فلم لا يجوز ان يكون
قوة جسمانية يحصلها الكلية فان حفظ المرتسم في النفس كنفس الارتسام ام يبقى محفوظاً
في غير خزانة الحفظ وهو العقل الفعال الفيّاض عليه كما قيل انه يصير له كالخزانة الحافظ
مهما طالع النفس فيض عليه ثانياً ولفقد الصورة الاولى بعينها كما ذكرنا فلا يبنى ويدرك
ثانياً ما اغفل فيلزم على مقتضى ذلك اشكالان احدهما انّ الصورة المفصلة كيف

ترسم

يرتسم في ذات واهب الصور مفصلة حتى يكون ان يرتد عنه صور وانحرف صور ويحفظ
الكلّ مفصلاً ومنفصلة متعددة متمايز بعضها عن بعض بالكمّ والكيف وهو واحد في الذات من
واسع الاضافة عام الاضافة بذاتها واعلى الجمال والاشكال الثاني ان الذي نصوّر ثم في
جانب الحفظ فينقص ما في جانب الادراكات الاوّل حتى يفضي الى ان المدركات الكليّات
من العقل الفعّال كما انّ الحافظ هو وليس الى النفس الانسانية الا ترتيب القضايا
والتأليف المقدمات ورفع الحجب ثم يكون العقل مدركاً لها كما كان هو حافظاً والانسان يكون
مدركاً بادراكات في ذات العقل الفعال كما كان حافظاً بحفظ في ذات العقل الفعال
فيكون العقل الانفعالي حاصلاً له كما كان العقل الفعلي حاصلاً منه ويكون نسبة
العقل الجزوي اليه في العرض عليه نسبة الحواس الباطنة الى العقل الانساني
في العرض عليه وهذا موضع اشكال عظيم ربما نستوفيه في المباحثات الربوبية

القاعدة الخامسة عشرة في العلم بكون الربّ تعالى سميعاً بصيراً

ذهب ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين الى ان معنى كون الرب سميعاً
بصيراً انه عالم بالمسموعات والمبصرات لا يزيد على كونه عالماً بالمعلومات وفي
جماعة من النجارية ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير لذاته فقد ذهب الى انه مذهب
الكعبي لا غير ومن قال منهم ان المعنى بكونه سميعا بصيرا انه حيّ لا آفة به فقد ذهب الى

مذهب الكعبي وهو الذي صار اليه الجبائية وابنه ومنهم من صار الى معنى كونه سميعاً
انه يدرك المسموعات والمبصرات وذلك زايد على كونه عالماً وذهب ابو الحسن الاشعري
الى انه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته تعالى زايدتان على
كونه عالماً ودليله في ذلك ان الحي اذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بين الضدين لم يخل
عنه او عن ضده فلو لم يتصف بكونه سميعاً بصيراً لاتصف بضدهما وذلك آفة ونقص
وهذه المقدمات تحتاج الى الاثبات فلا بد من البرهان على كل واحد منها اما المقدمة
الاولى فالدليل عليها ان المصحح لقبول السمع والبصر انما هو كون الانسان حياً فانا
ذلك بطريق السبر اذ لو كان المصحح وجوده او حدوثه او قيامه بالنفس او غير ذلك من الامور لما
كان منتقضاً على القول في كونه حياً والباري تعالى حي فلزم القضاء بكونه موصوفاً بالسمع
والبصر لتعاليه عن قبول الآفات والنقايص وليس منكر قبول صحة السمع والبصر بابعد
حالاً ممن زعم ان الباري تعالى لا يتصف بالعلم وضده مصيراً الى الاتصاف بحكمهما استحالة
فان قيل وما الدليل على انه اذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب اتصافه بضدهما قيل
كل ما دل على استحالة العجز والجهل من التضادات فهو دليل على ذلك وقد سبق القول فيه
وان قيل ما الدليل على ان الاتصاف بضد السمع والبصر من النقايص قيل كل ما دل
على ان الاتصاف بالسمع والبصر من صفات المدح فذلك دليل على ان الاتصاف

باضداد السمع والبصر نقايص وآفات ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى
نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه بكونه عالماً قادراً حياً على وجه
التمدح فلولا انهما صفتا مدح لما تمدح بهما فيلزم ان يكون ضدهما صفتا ذم ونقص
والنقص دليل الحدوث ولو قدرنا الادراك صفة زايدة على العلم او قلنا انه هو العلم ففي
نفيه نقص وقصور ولن يتحقق نقص لا ممكناً عقلاً الا بالنسبة الى النعوت للذات الى الكمال
وذات الباري تعالى وصفاته منزهة عن شوايب الامكان ولا نقص في ذاته وصفاته
قال الكعبي انما يصح لكم اثبات الادراك غايباً بعد اثباته شاهداً ونحن لا نسلم علمكم على ان
السمع والبصر ادراكان زايدان على العلم اما الكعبي فقد قال الذي يجده الانسان من
نفسه ادراكه المسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره بالبصر بل يحس البصر
ويسمع السامع لا الاذن وهذا هو العلم حقيقة لكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بواسطة
بصره سمي البصر حاسة وانما المدرك هو العالم والادراك ليس زايداً على العلم والدليل على
ذلك ان من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين لا ان تلك التفرقة
ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص
واطلاق وتعيين والوقوع في النفس بهاتين الحالتين واحد قال ولو كان المدرك
مدركاً بادراك للزم ان يحضر عند الحاسة السليمة فيلزم تعب وانعام شرح في طول

فضرب وصوت تنفخ فيه وهو يراها ولا يسمعها انه لم يخلق له ادراك ذلك وكذلك
يجوز ان يرى الشخص البعيد ولا يرى القريب لانه خلق له ادراك البعيد دون القريب
وقد علمنا ضرورة ان الامر على خلافه في ذلك وقال الجبائي ومن تابعه ان الحي اذا سلمت
بنيته عن الآفة سمي سميعا بصيرا ولا معنى للادراك شاهدا وغائبا الا ذلك والدليل
عليه ان الذات اذا سلمت ادركت بكل عضو يقف عليها من الملموسات والمختلفات وادراكها
للسواد كادراكها البياض ولو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك بعض الاشياء
دون البعض مما يقابل المدرك فكان يجوز ان يدرك بياضا ولا يدرك سوادا
وهما متقابلان للحاسة في حالة الرؤية وحالتين متعاقبتين كما ان العالم منا جاز ان يعلم
شيئا دون شيء قالوا وانه سلمنا ثبوت الادراك في الشاهد فلا نسلم ان المصحح هو كون
الحيوان حيا فقط بل فهنا شرط اخر وهو حصول البنية وشرط آخر الشرط وهو توسط
الهواء المشف بين البصر والمبصر والهواء الصافي بين السامع والمسموع كما شرطنا في
الشم والذوق واللمس اتصال الاجرام بمحاسنها بالاتفاق واذا اشترطت الثلاث
في الحواس شرطا حيث تحقق الادراك ولاجله امتنع اثباته غائبا كذلك الحاسة ان الثابت
اسند على شرط اخر سوى كونه حيا حيث يتحقق الادراك فانتم مدفوعون الا اقامة الدليل على
حصر الشروط في كونه حيا فقط والا فلا يصح كون الحيوة شرطا كما يصح كون البنية شرطا

وتوسط

وتوسط الهواء شرطا وجعلوا وجود الحيوة شرطا من حيث العادة لا من حيث الضرورة كما
جعلتم البنية من حيث العادة شرطا وهذا الموضع من مشكلات مسايل الادراك
قال الاشعري الادراك من قبيل العلوم على قول من رأى وهو جنس اخر على قول
من قال بالقول الاول فنقول هو مماثل للعلم ولانه فان كان فوق ان احد التعلقين يستدعي
تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعيين المدرك فلا جرم نقول
العلم يتعلق بالمعدوم والادراك لا يتعلق به اذ المعدوم لا يتعين ولا نظن ان
هذا الرأي هو مذهب الكعبي فانه لم يثبت للادراك معنى اصلا وان الاشعري اثبته
معنى وقال هو من جنس العلم فعلى هذا الرب تعالى سميع بصير بادراكين هما علمان
مخصوصان ومن لا يكون عالما بما هو عليه الاحكام والاتفاق ومن قال بالقول الثاني
استدل بان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم اخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان
في صفات النفس لم يتصور اختلافهما فلما وجدنا من انفسنا اختلافا بين العلم والرؤية
واحسسنا بفرق بين العلم خبرا وبين الرؤية عيانا مع اتحاد التعلق والاستواء في
الحدوث علمنا ان الجنسين مختلفان وايضا فان الاكمل لما احاط علما بجميع ما احاط
به البصر حصل له كل علم سوى الادراك فذلك انه زايد على العلم على ان شكل هذا الدليل
بقاعدة من لم يجعل البنية شرطا فانه يجوز ان يخلق الله تعالى الرؤية في القلب والعلم في

البصر فحينئذ يلتبس العلم بالادراك ويلزم ان يسمع السامع بالبصر ويبصر بالسمع
ويشم بحاسة الذوق ويذوق بحاسة الشم ويلزم ان يكون حاسة واحدة هي سامعة
مبصرة شامة ذائقة لامسة وانما اختص كل ادراك بحاسة خاصة سنة اجراها الله تعالى
في خلقه ولذا الشيخين امور اجماعية وحيثما وامورا غائبة يبصرها ولكن العادة جارية
امثال ذلك البيت المذكور عليهم السلام كان محضر مجلس النبي صلوات الله عليه
والقوم خصوصه الاعين سليمة وهم لا يبصرون البيت الساطين والجن يطير فوق
البلاد وغيرهن العباد وان ابليس يرانا وقبيله من حيث لا نراه فبطلت تلك التهويلات
والتشنيعات التي الزمها الخصم واما جواب الجبائي عن قاعدة الاحساس البهائم جل
السميع والبصير انه الحي الذي لا افة به قيل اطلقت القول بنفي الافة وذلك لا يوجب ان
ليس بشرط فان السميع البصير قد يكون ذا افة وافات كثيرة فلا بد وان يخصص نفي
الافة بمحل الادراك ثم ان الافة يجب ان تكون مانعة من الادراك فقد اثبت الادراك
من حيث نفاه ثم الذي يحس الانسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض وقولهم لا افة
به نفي محض فلا يتصور الاحساس به ويستحيل ان يرجع التفرقة بين حالتي الادراك
وعدم الادراك الى عدم محض فحينئذ يتعلم التفرقة فان التفرقة بالعلم وعدمه فيه النفي
سواء ثم نقول نحن نجد تفرقة ضرورية بين كون الانسان سميعا وبين كونه بصيرا

وهما مختلفان فان كل واحد منهما انه حي لا افة به فهذه التفرقة يرجع الى معاني فلا بد من معنيين
زائدين على كونه حيا لا افة به حتى يكون باحدهما سميعا وبالثاني بصيرا والا فيبطل التفرقة
الضرورية فالذي انفصل به السميع عن البصير وراء كونه حيا لا افة به وكذلك الذي انفصل
به السميع والبصير عن العالم وساير الصفات وراء كونه حيا لا افة به ولكن الزم الجبائي بان
يقال معنى كونه عالما قادرا انه حي لا افة به حتى يرد الصفات كلها الى كونه حيا لا افة به لم يجد
عن الالزام مخلصا وقد قال به بعض العقلاء وقرر ان جميع صفات الكمال يجتمع في كونه حيا
وينتفي صفات النقص بقولنا لا افة به واما اشتراطهم البنية على حسب اشتراطهم الحيوة
غير صحيح فان الادراك الواحد لا يقوم الا بجزء واحد من الجملة واذا قام به افاد حكما له لا الى الجملة
المحيطة به فان كل جوهر مختص بحيز موصوف باعراضه ولا يؤثر جوهر في جوهر ولا يؤثر
حكم عرض جوهر في جوهر آخر ولا يختلف حكم جوهر بعينه في تفرده وانضمامه واذا جاز قيام
الادراك به مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به مع تفرده فانه لا يحول عن صفته تفرد او انضمام
اليه غيره خصوصا اذا كان الادراك في صفته نفسه لا يقتضي جمعا وضما واضافة ونسبة
ولم يكن له الا عرافية لا اضافية بخلاف الاجتماع والافتراق والمماسة ثم لو كانت البنية
شرطا كاشتراط كونه حيا لوجب طرده في الغايب حتى يكون الباري تعالى ذا علم وقدرة
ذا بنية كما كان حيا لان الشروط وجب طردها شاهدا وغايبا والعجب منهم انهم لا

شرطوا البنية شرطوا في الرؤية اتصال الاشعة وهي اجسام مضيئة تنبعث من البصر
عند فتح الاجفان وهي اجسام تتشكل وتتحرك وتمتزج وتستقيم فاذا اتصل الشعاع المنبعث
من الناظر بالقاعدة على حد معلوم مع الاستقامة ولم يكن ثم بعد مفرط ولا قرب مفرط
ادرك الرائي ولذلك لا يرى الشيء البعيد على غاية البعد ولا يرى باطن الاجفان وان
كانت القاعدة صقيلة ارتدت الاشعة الى الرائي فرأى عند ذلك نفسه وربما يظن
انه ينفصل من المرئي صورة عند العين فينطبع فيها وكلا المذهبين باطل اما القول
بالاشعة التي تنبعث من العين فبطلانه بانا نعلم قطعا ان العين على صغرها لا يتسع
لاجسام تنبسط على نصف كرة العالم فان تلك الاجسام ان كانت موجودة بالفعل محوية
بالجفن فوجب ان يكون قدرها مثل قدر نصف كرة السماء وهذا محال وان حدثت في
ساعة الملاحظة فالسبب لحدوثها [illegible] ومن المعلوم ان القوة الحادثة لا يصلح لحدوث
الاجسام والقول بتولد الاجسام [illegible] على ذلك ايضا ان جماعة من ذوي الابصار
لو اجتمعوا على رؤية شيء وجب ان يقوى ادراك الضعيف البصر الذي معهم فان شعاعه
ان قوي في نفسه فقد يكثر باشعتهم وان ضعف عن ادراك الهواء فقد تقوى باشباع
اشعتهم فينبغي ان يستعين الضعيف كما يستعين بقوة ضوء السراج ثم الشعاع
ان كان عرضا فيستحيل عليه الانتقال وان كان جوهرا فلا يخلو اما ان يبقى متصلا

او لا يبقى

او لا يبقى فان بقي فيلزم ان يتفرق ويدرك الشيء متفرقا وينبغي ان يكون مثل خط مستقيم
ويتحرك بحركة الريح وينقطع بقطع الماء وان لم يبق متصلا فلم يدرك العين ما اتصل
به بل بما انفصل عنه فما اتصل بالمرئي لم يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصل
بالمرئي فيلزم ان لا يتحقق ادراك اصلا والقول بانتقال صورة من المرئي الى البصر باطل
ايضا فان الصورة لو انتقلت لاحترقت العين برؤية النار وهي ان كانت عرضا فلا
ينتقل وان كانت جوهرا فلينتقص المرئي بانفصال شيء منه ولا ينفصل منه الا بسبب
ولا سبب ههنا فهو باطل فيتحقق ان الادراك معنى في حاسة المدرك ثم يبقى ههنا مباحث
اخرى وهي ان الادراك ادراك صورة في حاسة المدرك تطابق الصورة الخارجة ام
هو ادراك ما في الخارج من غير [illegible] صورة في الحاسة وشيء اخر وهو ان محل الادراك
هو الحاسة الظاهرة من العين والاذن والانف والفم واليد ام هذه آلات وادراك
الحاسة المشترك فيها فيكون الحس الحقيقي فيها حتى يجمع المختلفات فيها ويكون الادراك
ادراكا واحدا فيظن بعض العقلاء انه هو العلم انه هو في [illegible] ويظن بعضهم انه
ادراك اخص من العلم الذي ندركه في الظاهر والادراكات الخمس مختلفة الحقائق جميعها
اختلافها بالنوع ام الاختلاف راجع الى المدركات والاحساس بها معنى واحد فهذا
الخلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة قال المتكلم الحواس الخمس تشتمل على ادراكات

خمس تختلف انواعها وحقايقها والانسان يجد من نفسه انه يرى ببصره ويسمع باذنه
كما يجد انه يعلم بعقله فالبصر هو محل الرؤية والاذن محل السمع كما ان القلب هو محل العلم ولا يجد
النفس فرقا بين العلم والادراك بل يجد النفس فرقا بين محل العلم ومحل الادراك ولان الذي يدرك
بالبصر هو الالوان والاشكال ويستدعي ذلك مقابلة ومواجهة فالذي يدرك بالسمع
والمسموع هو الاصوات والحروف ولا يستدعي ذلك مقابلة وكذلك المشموم والمذوق
والملموس يستدعي اتصال اجسام ولا يستدعي السمع والبصر فلذلك يجوز ان يوصف
الباري تعالى بانه سميع بصير ولا يجوز ان يوصف بانه شام ذايق لامس ولذلك
لا يجوز ان يسمع الشي من حيث يبصر ويبصر من حيث يسمع فدل ذلك على ان الادراكات
مختلفة الحقايق والمحال جميعا وهذا الكلام على راي من يفرق بين الادراك والعلم فاما
من قضى بان الادراك علم فقضى باتحاد الحقيقة والمحل سوى ان الحس لا يعري فانه يقول
كل ادراك علم ولا يقول كل علم ادراك بل الادراك علم مخصوص فانه يستدعي تعيين
المدرك ويتعلق بالموجود فقط والوجه هو الصحيح بخلاف العلم المطلق فانه لا يستدعي
تعيين المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود فقط بل يتعلق بالموجود
والمعدوم والواجب والجايز والمستحيل لكن من الادراكات ما هو علم مخصوص كالسمع
والبصر ومن يتردد في ساير الادراكات اهي علوم مخصوصة ام ادراكات زايدة بعض

اصحابه

اصحابه انها ادراكات اخر وليس الوجود بمجرده مصححا لها فقط بل الاتصال فيها شرط
فلا يتصور شم الا باتصال اجزاء من المشموم او من الهواء الى الخيشوم وكذلك الذوق
واللمس لا يتصور وجودهما الا باتصال جزء بجزء وقالت الفلاسفة ما يرتسم في الحس
الظاهر صور تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادات تحصل فيها بمقابلة
الحاس والمحسوس ثم قد يكون تلك الصورة نفس الادراك وقد يكون الادراك شيئا
اخر دون تلك الصورة كمقابلة المرئي من الالوان والاشكال في الرطوبة الجليدية من العين
التي تشبه البرد والجمد فانها مثل المراة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها
كما ينطبع صورة الانسان في المراة بشرط جسم شفاف بينهما ولا بان ينفصل من
المتلون شي ويمتد الى العين ولا بان يتصل شعاع فيمتد الى المتلون فاذا حصلت
الصورة في الجليدية انفذت الى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين في مقدم
الدماغ وهما عصبتان مجوفتان على شكل صليب فيدركها النفس بها فيكون الصورة
في الجليدية من العين والادراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية كرية ومقابلة الكرة
يكون بالمركز وفرضنا شيئا مستديرا مثلا وكان الذي يقابله على خطوط مستقيمة
محيطة بالمرئي متسع الاسفل متضايق الاعلى ينتهي الى الجليدية في دايرة صغيرة وان
حيثما ازداد المرئي بعدا ازدادت ضايقة الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير

البعيد صغيرا فلو كانت الابصار معنى في العين وتعلق بالمبصرات على ما هي به كان المرئي مرئيا
على مقداره وشكله وصورته ولم يتفاوت الامر بالقرب والبعد وايضا فان النقطة من المطر
اذا نزلت بسرعة اثبتت دائرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى
خطا مستقيما وهو مستدير فتحقق ان الحس الحقيقي في الباطن دون الصورة الظاهرة واما
السمع فان الصوت والكلام المركب من الحروف اذا صادف الهواء الراكد الذي في الصماخ
المجاور للعصبة المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة مثل الجلد على الطبل او وتر على الصنج
حصل منه طنين فيها فشعر به القوة المودعة في تلك العصبة على رأي الاوائل كرحى الحس المشترك
على رأي فحصل السماع ثم الفهم بعده ثم التمييز بعده ثم الحكم والقبول بعده فتلك العصبة بالنسبة
الى الصوت والكلام نازلة منزلة الجليدية في العين غير ان الصورة في المرئيات تحصل بمضرة تامة
والصورة في العصبة تحصل متعاقبة في اسرع لحظة ويحصل الادراك بها فينتقش الخيال
منه انتقاش اللوح من القلم فيحصل فيه الكلام مكتوبا معاينا فيقرأ كانه قرأه من الصحيفة وهاتان
الحاستان ممتازتان عن سائر الحواس بان ادراكهما غير مراسم في الحاستين واما الشم
فانه القوة في زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وانما يدرك بواسطة جسم ينفصل من الروائح
وذلك باستعمال الهواء من ذي الرائحة لا بانتقال اجزاء تنفصل منها او ابخرة تنفصل عنها
فيصل الى الحلمتين فيدركها القوة المركوزة فيها والذوق فهو قوة مودعة في العصبة المفروشة

على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة العذبة التي لا طعم لها المنبسطة على ظاهر اللسان فانها
تطعم ذي الطعم ويتخيل اليه وينتقل بتلك العصبة فتدركها العصبة واللمس فلو صح
انه قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل والذي يحمل هذه القوة جسم لطيف يجري
في شبكات العصب ويستمد من القلب والدماغ وانما يدرك اذا استحال كيفية البشرة الى
شبه المدرك بشرط ان يتفاوتا في الكيفية قالت الاوائل بهذه الثلاثة ادراكات
وجملة القول فيها ان هذه القوى كلها معدات لقبول الفيض من واهب الصور ولا فا
لا تحدث ادراكا والاقرب مذهب من طريقتهم مذهب ابي الحسن الاشعري حيث فصل بين
الحاستين السمع والبصر وبين الثلاثة الباقية حيث شرط فيهما اتصالا جسمانيا
واثبت احساسا جسمانيا ولم يثبتهما في صفات الرب تعالى ولما علم ان السمع والبصر
اختصاصا بالباطن دون سائر الحواس من قوله في ان الادراك علم مخصوص انهم معنى آخر
كما ذكروا في الحاسة المشتركة ولا يستبعد من مذهبه ان فرع سمعت انه ترجمة قيام الاول
السمعي بالبصر والبصري بالسمع فان القوم حكموا باتحادهما عند الحاسة المشتركة
حتى يصير المرئي مسموعا والمسموع مرئيا وانهما في حقيقة الادراك لا يختلفان وعلى هذا على
فيتحدان وكلام المتكلمين من المعتزلة في الادراكات مختلط لا ثبات له

القاعدة السادسة عشرة في جواز رؤية الله تعالى عقلا ووجوب رؤيته سمعا

لم يصر من اهل القبلة صاير الى تجويز اتصال اشعة من البصر به تعالى او انطباع شبح مثل
في الحاسة منه او انفصال شيء من المرئي والرائي واتصاله بهما لكن اهل الاصول اختلفوا
في ان الرؤية ادراك وراء العلم ام هي علم مخصوص كما سبق تقريره ومن زعم انه ادراك
وراء العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفي قرب المفرط والبعد المفرط
وتوسط الهواء الشفاف فشرطها المعتزلة ونفوا رؤية الله تعالى بالابصار نفيا لو سح الله
ولم يشرطها الاشعري واثبت رؤية الله تعالى بالابصار اثبات الجواز على الاطلاق والوجوب
بحكم الوعد في دار القرار ثم رجع ابو الحسن وقال انه علم مخصوص اي لا يتعلق الا بالموجود
ام هو ادراك حكمه حكم العلم في التعلق اي لا يتاثر من المرئي ولا يؤثر فيه ونحن نورد كلام
الفريقين على الرسم المعهود قالت الاشعرية الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا
والرؤية قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز ان يكون المصحح للرؤية ما يختلف
فيه فانه يوجب ان يكون لحكم واحد علتان مختلفتان وهذا غير جائز كما في المعقولات او
يلزم ان يكون بحكم عام علة خاصة هي اخص من معلولها وما يتفق فيه الجوهر والعرض اما الوجود
او الحدوث والحدوث لا يجوز ان يكون مصححا فان الحدوث هو وجود مسبوق بعدم والعدم
لا تاثير له في الحكم فبقي الوجود مصححا بالضرورة وهذا التقسيم حاصر فان الرؤية بالاتفاق قد

تعلقت

تعلقت بالجواهر والاعراض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث وقد بطل الحدوث
فتعين الوجود ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الاقسام كما الزم على طرق اصحاب غير انتشا
محض المعتزلة في قولهم لو كان كل موجود مرئيا لكان العلم والقدرة والطعم والرائحة وما سوى
اللون والشكل مرئيا ولكان نفس الرؤية مرئية بالرؤية وهذا محال والتزم ابو الحسن جواز
الرؤية في جميع الموجودات على الاطلاق خصوصا اذا قال الرؤية علم مخصوص فالعلم كما يتعلق
بهذه الموجودات كذلك الرؤية ولا فرق الا ان العلم المطلق يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل
وهذا العلم لا يتعلق الا بالموجود فقط فانه يقتضي تعيين المرئي والتعيين لا يتحقق في العدم
وان سلك الطريقة العلم فهو اسهل فان العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة و
اذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية به وقد سلك الاستاذ ابو اسحق رحمه الله طريقة
قريبة من هذه فقال الرؤية معنى لا يوثر في المرئي ولا يتاثر منه فكان حكمه حكم العلم بل وساير
الحواس فانها لا توثر ولا تتاثر وانما يلزم الاستحالة ان لو تاثرت الرؤية من المرئي او تاثر المرئي
من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جائز التعلق بالقديم والحادث وكل مؤثر ومتاثر فهو مستحيل
عندنا لا جرم مستحيل عندكم ولا للمعتزلة في هذه الطريقة الا اثبات معنى البصر لا يؤثر ولا يتاثر
وقد اثبتنا قبل ان الادراكات البصرية لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي ولا انفصال شيء من
المرئي واذا بطل الوجهان انتفى التاثير والتاثر فصار المعنى كالعلم او هو من جنس العلم وقد

او نتفق على جواز تعلق العلم به هذا نهاية ما قيل في اثبات الجواز من جهة العقل **قالت**
المعتزلة قد طلبتم للرؤية علة مصححة وعينتم لكم الوجود فما انكرتم ان جواز الرؤية من
الاحكام التي لا تعلل فان من الاحكام ما تعلل كالعالمية والقادرية ومنها ما لا يعلل كالتحيز
وقبول العرض وجميع الصفات النفسية اليس تعلق العلم بالمعلومات لا يستدعي مصححا
اذ تعلق بالواجب والجائز والمستحيل ولم يوجد قضية هي اعم من الاقسام الثلاثة حتى
تكون تلك القضية هي المصحح لتعلق العلم بها وكونها معلومة هي نفس تعلق العلم بها
فيكون العلة والمعلول واحدا وانتم قد ذكرتم ان الرؤية اما علم مخصوص او مستلزم له فحكمه حكم العلم
ثم لم تطلبوا مصححا للعلم فلم طلبتم مصححا للرؤية فلعلها انما تعلقت الرؤية بما تعلقت به لا لعلة
ولا لمصحح واعتراض الثالث ان تقسيم الحال الى قضية الاشتراك والافتراق وانما يصح على مذهب
مثبتي الحال وانتم معاشر الاشعرية قد نفيتم الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم والوفاق والافتراق
والاشتراك الى محض العبارات فكيف صح منكم الالتزام احكام الحال حتى ابطلتم قضية الافتراق
وعينتم قضية الاشتراك ثم حصرتم في قضية واحدة وهي الوجود على ان الموجودات انما
تختلف بوجودها عندكم والوجود في الجوهر هو نفس الجوهر وكما يتمايز الجوهر والعرض في الجوهرية
والعرضية تمايزا في الوجود وكما تمايز القديم والحادث في القدم والحدوث تمايزا في الوجود
فاين الوجود العام الذي يشمل الوجودين حتى يصح ان يكون مصححا وحتى يصح الجمع بين الشاهد

والغائب

والغائب بذلك الجامع واعتراض ثالث قد اطلقتم القول احالة في الرؤية تعلقت بالجوهر
والعرض اما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير مسلم تعلق الرؤية اذ قد استحال تجرده من الالوان
فلم يتعلق به الرؤية مجردا واما العرض فليس كل عرض قد تعلق الرؤية به وانما يستمر لكم هذا
ان لو تعلقت الرؤية بالجوهر والعرض على الاطلاق والتعميم حتى يصح منكم ربط الحكم بجامع بينهما
واذا تعلقت ببعض الاعراض دون البعض فلم يكن الحكم معلقا بالعرض من حيث هو عرض
ولا بالجوهر من حيث هو جوهر ولا يكون معلقا بما يجمع بينهما وهو الوجود والحدوث فلا بد
اذن من اثبات التعلق وحصره في شيء دون شيء او تعميمه لكل شيء وذلك نفس المتنازع فيه
واعتراض رابع لم قلتم ان الحدوث هو جهة ولا يكون مصححا وقد عرفتم ان من الاحكام
العقلية ما يتعلق بالحدوث دون الوجود وليس لقائل ان يقول ان كونه مسبوقا بعدم ليس
بمؤثر فان معناه انه وجود على صفة واعتبار ولما كان المرئي اخص من المعلوم والرؤية يتعلق
بالمعلوم على صفة الوجود كذلك نقول تتعلق بالموجود على صفة الحدوث وبالحادث على
صفة القابلية او التلون او غيره من الصفات والاعتبارات وهذا السبر وهو ان
المقسم يتمايز به اقساما وينفي بعض الاقسام مفردا ومما يكون الحكم معلقا بمركب والتقسيم
لا يعم ومنها فكما يجب نفي الافراد من حيث انفرادها كذلك يجب نفي المركبات من حيث هي
مركبات وهذا مما اغفله المتكلم كثيرا في مجاري تقسيماته وهو واجب الرعاية جدا واعترا

خامس قد تقرر ان الرؤية من جملة الحواس الخمس انتم تقولون انها انما تتعلق بالوجود
والمصحح لها الوجود ام الرؤية خاصة تتعلق بكل موجود فان عممتم الحكم فقد افحمتم الزام
التزام كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملموسا وذلك شرك عظيم وان خصصتم الحكم
بالرؤية فوجب عليكم اظهار الدليل التخصيص فان قلتم دليل التخصيص انه لا يؤثر في
الرؤية ولا يتاثر من قبيل هو نفس التنازع فيه وان قلتم هو علم او فهم كحكم العلم او انه يقتضي
تعيين المدركات فيقال لكم التعيين قد يكون تعيين العقل ولا شك ان الحس لا
يستدعي ذلك التعيين فان تعيين العقل كتخصيص العام وتفصيل المجمل وتقييد
المطلق وتحديد الشيء لا يختص امثال هذه التعيينات بالحس والرؤية وان قلتم التعيين
تعيين الحس فهو يستدعي قبول الاشارة وذلك يقتضي حيزا ومكانا وجهة ومقابلة
وهو محال قالت الاشعرية الجواب عن الاعتراض الاول ان طلب المصحح لم يختص بنا
فانكم جعلتم الحدوث والتلون مصححا وذلك ان الرؤية لما تعلقت ببعض الموجودات
وذلك نوعان نوع من الاعراض ونوع من الجواهر فصح كون الجوهر والعرض مرئيا او كون
العرض عرضا فلزم ان يكون الجوهر مرئيا فلا بد اذن من قضية واحدة جامعة بينهما
شاملة لهما حتى تكون الصحة معللة بها اذ الصحة حكم هو قضية واحدة فلا يكون مصححها
علتين مختلفتين فان اختلاف العلتين يوجب اختلاف الحكمين في العقليات

قلنا ما المصحح لهذه الصحة هو كون الجوهر جوهرا فلزم ان لا يكون العرض مرئيا صح

ولما تعلقت الرؤية بالمختلفات وجب علينا طلب العلة التي لاجلها صح تعلقها بها ولا بد
ان يكون السبب المصحح قضية تجمعهما كالوجود والحدوث فانهما قضيتان مختلفتان اختلاف
الجنس بالجنس والنوع والنوع ومن المحال ربط حكم واحد بعلتين مختلفتين فان العلة
العقلية لا بد وان تستقل بافادة الحكم فان استقل احد المختلفين استغنى الحكم عن الثاني
فطلبنا العلة لان الرؤية تعلقت بمختلفين وجعلنا العلة قضية واحدة يتعلق بها
لايجاد الحكم وهو الصحة فصح الطلب وحصل المطلوب واما الجواب عن الاعتراض الثاني
وهو الزام المحال على مذهب ابي الحسن وابطال الاشتراك والافتراق على نفي الحال قال القاضي
ابو بكر الذي ذكرتموه دليل وانا قايل بالحال فسقط الاعتراض وقال ابو الحسن القضايا العقلية
والوجوه والاعتبارات لا ينكرها منكر ولسنا ممن يجمع بين مختلفين ولا نفرق بين مجتمعين
ولا نقول بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار واعتبار فان الحركة اذا قامت بمحل وصف
المحل بكونه متحركا فهي من حيث انها حركة وباعتبار انها حركة اوجبت كون المحل متحركا وهي
باعتبار انها لها حكم كون اخر وباعتبار انها عرض لها حكم اخر ولو رفعنا هذه الاعتبارات
انحسم باب النظر واعمي بصر العقل على موجودات معينة وبطلت الاعتبارات بالمرة
ولما قطعنا بان الرؤية تعلقت بجنسي العرض والجوهر عرفنا ان الصحة فيهما على قضية واحدة
وانما نعني بالصحة صلاحية كل جنس لتعلق الرؤية به فتلك الصلاحية فيهما نعت واحد فقلنا

العلة المقتضية لتلك الصلاحية يجب ان تكون على وجه واحد والوجود وان اختلفت بالنسبة
الى المختلفات غير انه في العقل والتصور معنى واحد يشمل القسمين فصح ان يكون مناطا للحكم
وهذا الكلام هاهنا في الجمع بين الشاهد والغائب بالشرط والشروط والعلة والمعلول والدليل والمدلول
والحقيقة والمحقق واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو اجمال القول في تعلق الرؤية بالجوهر
والعرض قلنا الانسان يدرك ادراكه الجسمية بالجوهر وتحيزه وشكله وتلونه وتثليثه
وتربيعه وتخميسه لا غيره من الاشكال ولهذا يدرك شخصا من بعيد فيدرك شخصيته
ويشك في لونه وصغره وكبره كما ذكرنا اسباب ذلك ثم يدرك بعد لونه وشكله فعرف ان الالوان
والاشكال غير الجسم من حيث هو جسم غير في البصر وقد ادركهما البصر جميعا فلا بد من
مصحح جامع بينهما وذلك ما عنيناه ولهذا المعنى قلنا ان اللون او التلون لا يصلح ان يكون علة
لانه تركيب في العلة ومع كونه تركيبا هو تشكيك فانهم يقولون المصحح هو اللون او التلون فلا
العلة المركبة تصلح ولا التشكيك في العلة مستعمل فبطل ما قالوه ونصبوه علة ومصححا وصح ما نصبنا
وقولهم ان تعلق الرؤية بجميع الاعراض قلنا ولو تعلقت هي بالجميع الاعراض لكنا نحتاج الى
طلب العلة كما لم نحتج الى طلب العلة لتعلق العلم بالمعلوم اذ تعلق بكل ما يصح ان يعلم معدوما
او موجودا محالا ام ممكنا لكنا نطلب العلة لانها تعلقت بالبعض ولا تعلقت ببعض
الاعراض تعلقت بجميع الاجرام فطلبنا جامعا او النظر بجامع بين الجواهر وبعض الاعراض

كما صار الى ان اللون والمتلون فان الرؤية تعلقت بالكون كما تعلقت باللون وتعلقت
بالاجتماع والافتراق والمماسة والمحاذاة وهي اعراض وراء اللون فلم يكن بد من تعميم
الحكم في كل عرض لعموم الجامع بين الجنسين ولا اشكال في هذه المسألة سوى هذه الالزامات وهي في
العقل فليحترز فيها احتراز الكاشف في الاحوال واما الجواب عن الاعتراض الرابع
نقول الحدوث ليس يصلح ان تكون مصححا على المذهبين اما على مذهبكم فلان بعض الاعراض
ما يستحيل رؤيته فلو كان الحدوث مصححا يصح تعلق الرؤية بكل حادث واما على مذهب
ابي الحسن فلان الحدوث وجود مسبوق بعدم والعدم لا تاثير له فبقي الوجود مصححا ولكن
معنى قولنا انه مسبوق بعدم انه وجود مخصوص ولا وجود عام مطلق والوجود المخصوص باعتبار
الحدوث علة مصححة قبل المخصوص في الوجود يجب ان يكون بصفة وجودية راجعة الى
الوجود حتى يصح موثرا في اثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح ان يكون موثرا في اثبات الصفة
والصحة للرؤية فبقي الوجود المطلق ونعني بالصفة الوجودية ان يخصص الوجود بكونه
جوهرا او عرضا والعرض بانه كون او لون فهذه الاعتبارات حالية فاما العدم السابق
على الوجود فلا تاثير له والوجود باعتبار عدم سابق لا يكتسب اعتبارا ولا وجها الا اعتبار
الموجد وهو باعتبار هذا لا يصلح ان يكون مصححا للرؤية والعدمات واما الجواب عن
الاعتراض الخامس نقول الرؤية من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقائق والاجناس

ولكل حاسة خاصية دون ما لكها فيها غيرها وليس منها حاسة يتعلق بجنسي الجوهر والعرض
على نسبة واحدة بل كلها تتعلق بالأعراض ومن شرط تعلقها اتصال جسم بجسم حتى يحصل
ذلك الإدراك غير السمع فإنه لا يشترط فيه اتصال جسم بجسم ضرورة بل هو إدراك
محض كالرؤية ثم اختلف رأي العقلاء في أن المصحح لتعلق السمع ما هو فمنهم من قال هو
الوجود كالمصحح للرؤية ومنهم من قال المصحح كونه موجودا باعتبار كون المسموع كلاما
والكلام قد يكون عبارة لفظية وقد يكون نطقا نفسيا وكلاهما مسموعان ونحن كما
أثبتنا كلاما في النفس ليس بحرف ولا صوت كذلك نثبت سماعا في النفس ليس بحرف
ولا صوت ثم ذلك السماع قد يكون بواسطة وحجاب وقد يكون من غير واسطة وحجاب
ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فالوحي ما يكون
بغير واسطة وحجاب كما قال تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى وكما قال الرسول صلى الله
عليه وسلم نفث في روعي وقد يكون من وراء الحجاب كما كان لموسى عليه السلام وكلمه
ربه وقد يكون بواسطة رسول وحجاب كما قال تعالى أو يرسل رسولا فالجملة نحن نعقل
في الشاهد كلاما في النفس ونجد من أنفسنا كما أثبتناه ثم نعبر اللسان عنه بالعبارة
الدالة عليه ثم يسمع السامع فيصل بعد الاستماع إلى النفس فيدرك النفس فقد وصل
الكلام إلى النفس بهذه الوسائط فلو قدرنا ارتفاع الوسائط كلها من البين حتى تدرك

النفس

النفس ما كانت النفس الناطقة المتكلمة مشتملة عليه فيحصل كلام في جانب المتكلم وسماع في جانب
السامع لا بحرف ولا صوت ولا لسان ولا صماخ فإذا تصور مثل ذلك في الشاهد حال استماع
موسى عليه السلام كلام رب العالمين على ذلك وعن هذا قال تعالى إني اصطفيتك على
وراء حجاب وأما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع بأسماعنا مقروء بألسنتنا محفوظ في
صدورنا وقد تبين الفرق بين القراءة والمقروء في مسألة الكلام وما تمسكت به الأشعرية
في جواز رؤية الله تعالى سؤال موسى صلى الله عليه أرني أنظر إليك وجواب الرب تعالى لن
تراني ووجه الاستدلال أن موسى عليه السلام هل كان عالما بجواز الرؤية أم كان جاهلا فإن
كان جاهلا بذلك فهو غير عارف بالله تعالى حق معرفته وليس يليق ذلك بجناب النبوة
وإن كان عالما بالجواز فقد علم على ما هو به والسؤال بالجائز يكون لا بالمستحيل وجواب
الرب تعالى لن تراني يدل على الجواز أيضا فإنه ما قال لست بمرئي حتى يكون أثبت العجز أو علم
من جهة الرائي وعن هذا قال تعالى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني إذ الجبل
لم يكن مطيقا للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البشر مطيقا فربط المنع بأمر جائز
ومع جوازه أحال المنع على ضعف الآلة لا على منع الاستحالة أليس لو كان السؤال إلى نظر
لا إلى جهة أو إلى شخص وصورة لم يكن الجواب مقابلا لن تراني لقيل بأني لست بذي شخص
وصورة ووجه مقابلة فقد علم أن السؤال كان بأمر جائز فتحقق الجواز وإن قيل إن لن للتأبيد

فهو محال من وجهين احدها ان لن للتاكيد لا للتابيد اليس قال لن تستطيع معي صبرا وهو

جائز غير محال والثاني انه وان كان للتابيد فليس يدل على منع الجواز بل يدل على منع وقوع

الجائز وانما استدل النافي بالاية على ثبات الجواز وتابيد لن لا ينافيه وان قيل انه سأل الرؤية

لقومه لا لنفسه وانما سألها لهم الزاما عليهم بقوله الله تعالى لن تراني حيث قالوا ارنا الله

جهرة قيل هذا مما يخالف الظاهر من كل وجه ومع غاية القدرة لا يجوز ان يسأل النبي ما هو محال

لقومه ومن قرينة الحال يدل على ان السؤال كان مخصوصا عليه من كل ذي وجه اذ قال تعالى

ولكن انظر الى الجبل الى اخر الاية ويمتنع موسى عليه السلام لا ينهض الزاما على القوم بل تقوم

الحجة القاطعة على انه تعالى لا يجوز ان يكون مرئيا يكون الزاما وكيف يجيء موسى من السؤال

بل من الوقوف ولكن انظر الى الجبل ولم تنج قومه من السؤال في قولهم ارنا الله جهرة الا بالصاعقة المهلكة

والعذاب الاليم ولما قال قومه اجعل لنا الها كما لهم الهة لم يلن من همهم السؤال عن الله تعالى الا

اجابهم في الحال انكم قوم تجهلون اذ كان السؤال محالا وكذلك الرؤية لو كانت مستحيلة لاجابهم

في الحال ورفع شبهتهم بالمقال ومثل هذه الحالة لو قدرت للمعتزلة لما استجازوا تاخير البيان

عن وقت الحاجة ولعله سأل السؤال من سؤال اخر ابهاما على شبهتهم فقد تحققت لهم وجما

تمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واذا اعرى عن الصلة كان بمعنى

الانتظار واذا وصل باللام كان بمعنى الانعام واذا وصل بفي كان بمعنى التفكر واذا وصل

واذا وصل

واذا وصل بالى تعين الرؤية ولا يجوز حمله على الثواب فان نفس رؤية الثواب لا يكون

انعاما وقد اورد النظر في معرض الانعام واللفظ نص في رؤية البصر بعد ما نفيت عنه

التاويلات الفاسدة واعلم ان هذه المسئلة سمعية اذ لا وجوب للرؤية فلا بد ان تكون

سمعية واما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد ورد عليه ثلاث اسئلة لا

ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الاشكالات العقلية الى التفصي عنها كل التحرك

فالاولى بنا ان نجعل الجواز ايضا مسئلة سمعية واقوى الادلة السمعية فيها

قصة موسى صلوات الله عليه وذلك مما يعتمد كل الاعتماد والله اعلم بالصواب

القاعدة السابعة عشرة في التحسين والتقبيح وبيان انه لا يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع

مذهب اهل الحق انه لا يدل العقل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله تعالى شرعا على معنى على ان

ان افعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو اقدم عليها مقدم او احجم

عنها محجم استوجب على الله تعالى ثوابا او عقابا بل قد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوي

له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد

الشرع بذم فاعله ثم اذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل فليس الفعل

على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم بالبيع صح تفيد صفة بل حقيقة وكان

العلم لا يكسب العالم صفة ولا يكسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والامر الحكمي لا يكسبه
صفة ولا يكسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم
من العلم صفة ومن خالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والمعتزلة والكرامية
فصاروا الى ان العقل يستقل بدرك الحسن لافعاله وقبحها على معنى انه يجب على الله تعالى
الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه العقاب والملام على الفعل القبيح والافعال
على صفات نفسية من الحسن والقبح اذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها ثم من الحسن
والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب لا يفيد فائدة ومنه ما يدرك
نظرا بان يعتبر القبح والحسن في الضروريات ثم يرد اليها ما يشاكلها في مقتضياتها ثم يبنون
على ما ذكرنا قولهم في الصلاح والاصلح واللطف والثواب والعقاب وقد فرق ابو الحسن الاشعري
بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها بين قال المعارف كلها انما تحصل بالعقل
لكنها تجب بالسمع وانما ملتبس في هذه المسئلة نفي الوجوب التكليفي بالعقل لا نفي تحصيل العلم
عن العقل قال اهل الحق لو قدر الانسان نفسه وقد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة
واحدة من غير ان يتخلق باخلاق قوم ولا تادب بآداب الابوين ولا تربى بتربية الشرع ولا تعلم
من معلم ثم عرض عليه امران احدهما ان الاثنين اكثر من الواحد والثاني ان الكذب قبيح بمعنى انه
يستحق من الله تعالى لوما عليه لم نشك انه لا يتوقف في الاول ويتوقف في الثاني ومن حكم بان

او من تبيان بالنظر العقلي خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول كيف ولو قدر
عدم ان الله تعالى لا يخبر بالكذب ولا ينتفع بالصدق وان القولين في حكم التكليف
على وتيرة واحدة لم يمكنه ان يرجح احدهما على الثاني بمجرد عقله والذي يوضح ان الصدق و
الكذب على حقيقة ذاتية لا يتحقق ذاتيهما الا بان كان تلك الحقيقة مثلا كما قال ان الصدق
اخبار عن امر على ما هو به والكذب اخبار عن امر على خلاف ما هو به ونحن نعلم ان من ادرك هذه الحقيقة
عرف التحقق ولم يخطر بباله كونه حسنا او قبيحا فلم يدخل الحسن والقبح اذن في صفاتهما الذاتية
التي تحققت حقيقتهما بها ولا لازمهما في الوهم البديهة كما بيناه ولا لازمهما في الوجود ضرورة فان
من الاخبار التي هي صادقة ما يلام عليه مثل الدلالة على نبي هرب من ظالم ومن الاخبار التي
هي كاذبة ما يثاب عليه مثل انكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحا في حد الكذب ولا لزمه
في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز ان يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجودا و
عدما عندهم ولا يجوز ان يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر
فان النظر لا بد ان يرد الى الضروري والبديهي واذ لا بديهي فلا نظري ولا اصلا فلم يبق لهم الا
الاعادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا ونحن لا ننكر امثال تلك الاسامي
على انها تختلف بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ومكان ومكان واضافة واضافة وما يختلف
بتلك النسب والاضافات لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما

يستقبح فورود بما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحا لكنا
وضعنا الكلام في حكم التكليف بحيث يجب الحسن منه ويثاب عليه قطعا ولا يتطرق
اليه لوم اصلا وبمثل هذا يمتنع ادراكه عقلا وهذا هو طريقة اهل الحق على احسن ما يقرر وافصح
ما يقرر قالت الطوائف لنا انا نحن نفرض الامرين اللذين عرضنا على العقل الصريح بانا
اخرين نعرضهما عليه فنقول العاقل منا اذا سنحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما
امكن بالكذب بحيث تساويا في حصول الغرض منهما كل التساوي كان اختياره الصدق عنده
اولى من اختياره للكذب فلولا ان الكذب على صفة يجب عنده الاحتراز عنه لما رجح الصدق
عليه قالوا وهذا الغرض في حق من لم يبلغه الدعوة او في حق من انكر الشرائع حتى لا يلزم كون الترجيح
بالتكليف وعن هذا صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون
الظلم والعدوان وان وضح من هذا الكلام انا نفرض الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع بينا على
مسئلة تنازع النفي والاثبات فلا شك انهما ينقسمان الصدق والكذب ثم ينكر احدهما
على صاحبه ثم انكاره استقباح ويصير كلام مقرر استحسان حتى يقتضي الامر بينهما والانكار فرقا
الى المخاصمة فعلا وينسب كل واحد منهما صاحبه الى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويلزم
الى مقابلة ويوجب عليه التسليم له فلو كان الحسن والقبح مرفوضا من كل وجه لما وقع التنازع
وامتنع الاقرار والانكار وقلنا لكم مثل هذا في العادة جاء نحا بابه ولكن في حكم التكليف ممتنع

قلنا

قلنا الحسن في المجرد العادة بل هو صريح العقل الفائض على كل المختلفين في مسئلة بالنفي و
الاثبات وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب
التكليف فلم يجب على الله تعالى شيء تكليفا ولكن يجب له من حيث الحكمة تعليلا او تدبيرا قالوا ولو نفينا
الحسن والقبح من الافعال الانسانية وردهما الى الاقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي
يستنبطها من الاصول الشرعية حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ولا قول على قول ولا يمكن ان يقال
لم ولانه اذ لا تعليل للذوات ولا صفات الافعال التي عليها حتى يرتبط بها احكام مختلف فيه وتقاس
عليها امور متنازع عليه وبذلك يرتفع الشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية
من حيث قبولها وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريرا فقالوا قد اشتمل الوجود على خير
مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق مطلوب العقل الذاتي والشر المطلق مهروب
العقل الذاتي والممتزج فمن وجه ومن وجه ولا شك عند العاقل ان العلم جنسه ونوعه خير ومحمود
ومطلوب والشر جنسه ونوعه شر ومذموم وغير مطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو
مستحسن عند العقلاء وكل ما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفطرة السليمة
داعية الى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سواء حكم عليه شارع وشرع او لم يحكم ثم الاخلاق
الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعليه او ضدادها
مستقبحات عليه ثم كمال الحال الانسان ان يستكمل النفس قوة العلم الحق والعمل الخير تشبها بالاله

والروحانيات العلوية بحسب الطاقة والشرائع انما ترد بتقرير ما تمهد في العقول لا بتغييرها
لكن العقول الجزئية لما كانت قاصرة عن اكتناه المعقولات باسرها عاجزة عن الاهتداء الى المصالح
الكلية الشاملة للنوع الانسانى وجب من حيث الحكمة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع
ويحملهم على الايمان بالغيب جملة ويهديهم الى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلا فيكون قد جمع
لهم بين فضيلتى العلم والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه الى الخير المحض والاعراض عن الشر
المحض استبقاء لنوعهم واستدامة لنظام العالم ثم ذلك الشارع يجب ان يكون متميزا من بينهم
بدلائل على انه من عند ربه تعالى راجحا عليهم بعقله الرزين ورايه المتين ونظره المبين وحدسه
النافذ وبصره الناقد وخلقه الحسن وسمته الاحسن يلين لهم في القول ويشاورهم في الامر
يكلمهم على مقادير علومهم ويكلفهم بحسب وسعهم وطاقتهم كما ورد في الكتاب ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن قالوا وقد اخطأت المعتزلة حيث ردوا الحسن
والقبح الى الصفات الذاتية للافعال وكان من حقهم تقرير ذلك في العلم والجهل اذ الافعال تختلف
بالاشخاص والازمان وساير الاضافات وليست هى على صفات نفسية لازمة لها بحيث لا
تفارقها البتة واخطأت الاشعرية حيث رفعتها عن العلم الذى ليس في نوعه مذموم وعن الجهل
الذى ليس في نوعه حميد اذ السعادة والشقاوة الابدية مخصوصتان مقصورتان عليهما
والافعال معينات او مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة الى الاشخاص وتتخصص بزمان

وترى ان ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بان قالوا لما كانت الموجودات في العالم السفلى مرتبطة
بتاثيرات الكواكب والروحانيات التى هى مدبرات الكواكب وكان في اتصالاتها انظار سعد
ونحس وجب ان يكون في اثارها حسن وقبح في الخلق والاخلاق والعقول الانسانية متماثلة
في النوع فوجب ان يدرك ذلك كل عقل سليم وطبع قويم ولا يتوقف معرفة المعقولات على
مثل ذلك المماثل في النوع ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم فنحن لا نحتاج الى
من يعرفنا حسن الاشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفعها وضرها وكما انا نعرف بالعقل
طبايع الاشياء بمنافعها ومضارها كذلك نستنبط من الافعال نوع الانسان حسنها
وقبحها فلا يلتبس ما يحسن منها يجب بالاستطاعة ويجتنب ما قبح منها يجب الطاعة ولا نحتاج
الى شارع متحكم على عقولنا بما يهتدى ولا يهتدى ابشر يهدوننا ولئن اطعتم بشرا
مثلكم انكم اذا لخاسرون وزادت التناسخية على الصابئة بان قالوا نوع الانسان لما كان موصوفا
بنوع اختيار في افعاله مخصوصا بنطق وعقل في علومه واعماله ... عن الدرجة الحيوانية ...
استجابة الجاهلين كانت اعماله على مناهج الدرجة الانسانية ارتفعت الى الملكية او الى النبوة
ان كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انخفضت الى الحيوانية او الى الاسفل وهو ابدا في احد الامرين
اما فعل الجزاء او جزاء على فعل كما يقولون كرد وياداشت فاذا بالنسبة لفعل يحتاج في افعاله
واحواله الى الشخص مثله يحسن فعله او يقبح فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن افعاله

جزاء على حسن افعال الغير وقبح افعال الغير كذلك وربما يصير حسنها او قبحها صفة حيوانية وربما يصير
الحسن والقبيح في الحيوانات افعالا انسانية وليس بعد هذا العالم عالم يجزى العامل فيه ويحاسب ويثاب
ويعاقب وزاد البراهمة على التناسخية بان قالوا نحن لا نحتاج الى شرع غيرنا ولا شارع اصلا وقالوا
ما يأمر به النبي لا يخلو اما ان يكون معقولا او لم يكن معقولا فان كان معقولا فقد استغنينا بالعقل
عن النبي وان لم يكن معقولا لم يكن مقبولا واجاب اهل الحق عن مقالة الذين فرقوا والمعتزلة
المعارضة غير صحيحة فان ما ذكرناه من الفرق بين العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والحكم بان الكذب
قبيح لا مرية فيه وما ذكرتموه غير مسلم فانه يستوي عند صاحب الحاجة طرفا الصدق والكذب
وان اختار الصدق فلم يكن اختياره لغرض ورياء ولا لموافقة العلم بوجوب اختياره ضرورة ولو
اشرف على الهلاك فالراجح اعتبار او عوض يحمله على ذلك ومن استوى عنده الصدق والكذب في الاول
الحال والعقاب في ثاني الحال لم يترجح احدهما على الثاني لا سيما في ذلك واما استحسان العقلاء انقاذ
الغرقى واستقباحهم العدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل او ذم على الفعل الثاني
ومثل هذا قد سلمناه ولكن فرضنا القول في حكم التكليف انه هل يستحق على الله تعالى ثوابا
وعقابا بعد ان علم انه لا يحصل مقصود ولا نفع من فعله واما التنازع في النفي والاثبات في امر معقول
قبل ورود الشرع وانكار كل واحد منهما على صاحبه فلم لكن الكلام وقع في حق الله تعالى انه
هل يجب عليه ان يصلح ويلزم ويثاب ويعاقب على ذلك الفعل وفي الترغيب عنا فيه نعم في

يرضى

يرضى عن احدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر صادق
ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا اخبر عنه معلوم ومحكوم مخبر ولا امكن ان يقاس افعاله على افعال
العباد وانا نرى كثيرا من الافعال القبيحة منا لا يقبح منه كايلام البرئ واهلاك الحرث والنسل
الى غير ذلك وعليه يخرج انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى فان نفس الاهلاك والاغراق يحسن
منه تعالى ولا يقبح وذلك منا قبيح ولا انقاذ وان كان حسنا فالاغراق يجب ان يكون قبيحا
فان قلنا في فرض الهلاك سرا لم نطلع عليه او عوض لم يصل اليه الا في الاخرة فليفعل في الهلاك كذا
كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد فلم قبح من فاعل وحسن من فاعل واما قولهم
من تنازع المتنازعين في مسئلة عقلية فذلك لعمري من مستحسنات العقل من حيث ان
احدهما علم والثاني جهل لا من حيث ان احدهما يكتسب به مستوجب على الكسب ثوابا على الله
تعالى لانهما لو اتفقا صدقا او كذبا او علما وجهلا لم يستوجبا بهما في النظر بهما
على نحاسب الكلام على الله تعالى ثوابا وعقابا ولم يعرف بمجرد المناظرة ان حكم الله تعالى في
حقهما ماذا او كان الشرع جاءنا او همهما بل ينبغي ان يعرف بين الحيلة والتحريم فوجه الحرمان
فيه انه اشتغال بالنظر والنظر متضمن للعلم والعلم محمود لنفسه وجنسه والطريق الى المحمود
محمود ووجه التحريم فيه انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وان اشتغال بالنظر وهو مخاطرة
ربما يخطئ وربما يصيب وان اخطأ فربما حصل له جهل والجهل مذموم لنفسه وجنسه فربما

الوجه او وجب العقل التوقف وهو من ذلك الوجه او وجب الشرع والامر فيه متعارض وما يستقبح
احد بها من الثالث انه ليس يستقبحها يتنازع فيه وقولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة
فيجب لله تعالى الحكمة ولا تكليفا قلنا ما المعنى بقولكم يجب لله تعالى من حيث الحكمة وما معنى الحكيم
والحكمة فان عندنا وقوع الفعل على حسب الحكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض اولم يكن بل لا باعث
للمبدع ولا اولى على شيء يفعله ولو كان فالحامل فوقه والداعي اعلى منه بل يفعله ويصنعه على هيئة يحصل
منها انتظام الموجودات باسرها وغيرها يكون لزحاما من خارج وغرض ودفع من الغير وهو
الحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه والحسن والاحكام في الفعل من اثار العلم واما الغيره انه فعله
مستحسنا عنده مرضيا له انه لما اتاك فليس من الحكمة وجوب المجازات على ذلك الفعل خصوصا
والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا اكتسب زينة وجاها والحال عنده ان فعل اولم يفعل على
وتيرة واحدة نعم ان يقال انه لم يرجع الى المالك نفع ولا ضر فربما يرجع الى الفاعل فيما من
بان يقال ذلك الفعل في الحال متعب وكلفة مع جواز ان يخلى فيعاقب وفي ذلك الحال احسن
ويثاب مع جواز ان يثاب على الثواب (الصواب) فاي عقل يخاطر بهذه المخاطرة ويقتحم هذا الاقتحام
وان رجع الى العادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد
الى الملوك انها من مستحسنات العقول والجواب عنه من وجهين احدهما ان العادة لا تكون
دليلا عقليا يلزم الحكم بمقتضاه بل العادات متعارضة والشكر والكفر سيان في حق

ولا

ولا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر والثاني ان الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة اخرى
بل هو قضاء لواجب ثبت عليه فاذا ادى ما عليه لم يستوجب بذلك زيادة نعمة ولا يجب على
الله تعالى الثواب بسبب شكر النعمة ولهذا نقول لو انفق جميع عمره في شكر سلامة عضو واحد
كان بعد مقصرا فاذا اتى بقليل شكر بكثير نعم الله تعالى كيف يعد موفرا وكيف يستحق على المنعم
زيادة نعمة وكذلك حكم جميع العبادات في مقابلة النعم السابقة قليل في كثير فلا يستوجب
بسببها الثواب ونقول الوجوب في حق الله تعالى غير معقول على الاطلاق ولا استحقاق للعبد
على الرب تعالى مستحيل جملة فانه ما من وقت من الاوقات الا وينقلب العبد في نعمة من نعم الله تعالى
ابتداء بايجاده للمواهب وافضل العطايا من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية واعتدال
الالة واتمام الادوات وما استمر به بارواح الحيوة وفضله من حيوة الارواح وما اكرمه به من قبول
العلم والادراك وهدايته للمعرفة التي هي اسنى جوائزه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فلو
ابتداء الانعام كان واجبا عليه عقلا ولا اذا قابل نعمه بشكره يكون الثواب واجبا عليه
لانه بعد مقصر في اداء شكر النعم عليه فكيف يستحق نعمة اخرى فمن هذا الوجه لا يثبت قط
استحقاق العبد ولا يتحقق قط وجوب على الرب تعالى ثم ان سلم تسليم جدل ان التحسين
من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من حيث العادة ان يتقابل العوضان
ويتماثل الامران قدرا ووزنا ولا يتصور ان يقع التقابل والتماثل بين اكثر النعم وبين اقلها

ولا يتحقق التعارض والتعارض بين سرهاى الوجوب بعد ما ما بين لا يثبت لم وجوبه الا
لخطرة او خطرة او لفطرة ولا يقتضي العقل ايجاب شيء في مقابلة شيء مكافاة وجزاء ولكن الشرع
يقتضي اعتبار مقابلة الشيء في مقابلة قدره ولا اتفاق لم يعتبر القدر فيجب ان لا يعتبر الوصل
فان كان شيء الوجوب من العقل ونفيه العقل والعادة فهذا من قضية العقل والعادة
صدقا فكيف يثبت بمثل استحقاق العبد وجوبا على الله تعالى واما الوجوب على العبد
الاستحقاق لله تعالى فليس من قضايا العقل والعادة فانه اذا لم ينتفض بجنسه ولا ينتفع
بطاعته ولم يتوقف قدرته في الايجاد على فعل وحال يصدر من الغير فيستغني بل لا
انعم ابتداء فقد يعطي الانعام دوما كيف يوجب على العبد عبادة شاقة في الحال لا
ثواب في ثاني الحال اليس لو رجع اليه بما لا احتياج حتى يفعل ما شاء جريا على سوء طبعه
المايل الى لذيذ الشهوات ثم اجزل له في العطاء من غير حساب كان ذلك ارفع للعبد ما
كان قبيحا عند العقل ونقول من راس مذاهب العقول في اصل التكليف متعارضة
الاصول فانا نطالب الخصم باظهار وجه الحسن في اصل التكليف والايجاب عقلا وان ربنا
وقد علم ان لا يرجع الى المكلف ضر وشر ونفع وضر وزين وشين وحمد وذم وجلال و
نكال وان كانت ترجع هذه المعاني الى المكلف لكن المكلف قادر على اسباغ النعم عليهم
غير سبق التكليف فيعارض المرات اخر ان احد بها ان يكلفهم فيامر وينهى حتى يطاع

ويعصى

ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم والثاني ان لا يكلفهم بامر وينهى اذ لا يتميز منهم الطاعة ولا
يتميز منهم معصية فلا يثيب ثوابا على فعل ولا يعاقب عقابا على فعل بل ينعم عليهم دائما
كما انعم ابتداء والسبيل العقل الصريح تحير في هذين المتعارضين ولا يهتدي الى الاختيار الحق
حقا وقطعا فكيف يعرف وجوبا على نفس المعرفة وعلى تاليه بالطاعة ثم كيف يعرف وجوبا على
الفاطر الباري جل وعز بالثواب والعقاب خصوصا على اصل المعتزلة فان التكليف والامر
والايجاب من الله تعالى ايجاب في العقل اذ لا يرجع الى الذات صفة يكون بها امرا مكلفا بل هو عالم
قادر فاعل للامر كما هو فاعل للخلق والعقل انما يعرف علم ذاته الصفة وتخيل ان يعرف علمه
يقتضي ويطلب منه شيئا او يامره وينهاه بشيء فنهاية العقل ان يعرف على صفة يستحيل عليه الاغراض فيما
بالامر والنهي فكيف يعرف على صفة يريد منه طاعة فيستحق عليه ثوابا او لا يريد منه معصية
يستحق عليها عقابا ولا طاعة ولا معصية اذ لا امر ولا نهي له باعتبار صفات ذاته بل الامر
والنهي من صفات فعله بشرط ان لا يدل امر ونهي الفعل المصنوع على صفة في ذاته هو
مدلول امر ونهي واذ خلق في شجرة افعل ولا تفعل لم يدل ذلك على صفة غير كونه قادرا عالما
فليعرف من ذلك ان من نفى الامر او نهيه لم يمكنه اثبات التكليف على العبد ولا امكنه اثبات
حكم في افعال العباد بحسن او قبح ويؤدي ذلك الى نفي الاحكام الشرعية فضلا عن العقلية
المتعارضة المستندة الى عادات الناس المختلفة بالاضافات والنسب وكثيرا ما كنا نقول

ومن نفى قول الله تعالى فقد نفى فعل العبد فقد ضل من اوحش الجبرية اعني اثبت جبراً على الله
وجبراً على العبد ومن نفى اكتساب العباد فقد نفى قول الله وضل من اوحش القدرية اعني
قدراً على الله وقدراً على العبد والقدرية جبرية من حيث جبرية ومن حيث نفي الكلام والقول
والامر والجبرية قدرية من حيث نفي الفعل والكسب والمامور به فليتنبه لهذه الدقيقة واما ما ذكره
من جهة التنازع بين مختلفين في مسئلة عقلية وانكار احدهما على صاحبه واستقباح مذهبه
مسلم لكن النزاع في اسم دائر وهو انه هل يجب على المتنازعين الرجوع في المسئلة بالنظر حتى
يستحق به ثواباً واذا حصل على علم فهل يصير به مستحقاً الثواب لابد واذا حصل على جهل فهل
يصير به مستحقاً العقاب لابد فما لنا نتكلم على نفس المتنازع فيه وقد عرفتم ان الامر فيه غيب
والاذن من المالك غير موجود في التصرف في حظ من العلوم الآن من خاض لجة البحر ليطلب دراً
وهو غير حاذق بالصنعة كان على خطر الهلاك وربما يصير ملوماً من جهة الكرام كان جيلاً
او مغرماً من جهة صاحب المال ان كان مشركاً ثم ان الاستقباح والاستحسان في الافكار والاقوال
متعارضان عند الخصمين فان كل واحد منهما يستقبح ما يستحسنه الثاني بناء على انكاره
وكل ما يقع النزاع بين المتخاصمين لا بالاتفاق يكون حكم في الاخر واحد حكمهما وعقل الراجح
عقلهما فيحكمان البتة وذلك هو النبي الذي يبين الحسن والقبيح من حيث العادة وبين
الحسن والقبيح من حيث التكليف واما ما ذكروه من دفع العادة الحفظ لمجاري الحركات الطبيعية

والعلم

والاحكام الشرعية فذلك مشكل فالسؤال والجواب عنه من وجهين احدهما ان نقول كما ان
معنى تستنبط من فعل وقول ليرتبط به حكم الآخر ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الرجحة
او يفضل عليه في المرتبة فيتحير العقل في الاختيار الا ان يرد شرع فيختار احدهما اعتباراً فيجب
يجب على العاقل اعتباره واختياره ونضرب لذلك مثالاً فنقول اذا قتل انسان انساناً ظلماً
فيعرض على العقل الصريح فههنا آراء مختلفة وكلها متعارضة منها انه يجب ان يقتل به قصاصاً
ردعاً للعادة من كل مجترئ وفيه استبقاء نوع الانسان وتشفياً للغيظ من كل قريب ونفس ساخطة
نفس الانسان ويعارضه معنى آخر انه تلوث بابناء الاخوف وعدوان فمقابلة عدوان لا
يحيي الاول بقتل الثاني وان كان في النوع استبقاء للنوع بالتوقي والتوهم ففي القصاص الشخصي اهلاك
الشخص اجراً في الحال والمحقق وربما يعارضه معنى ثالث ورابع فيتحكم العقل الذي يراعي شرائط
اخرى مثل مجربة الانسانية من العقل والبلوغ او من العلم والجهل او من الدين والطاعة او من النسب
والجوهر فيتحير العقل كل التحير والا بدانه اهنا من شارع يفضي من الحاد ما اوجب على العبد وجوباً
تنزيلاً وانما كان حيث لا استنباط عقلاً وقضية هنالك من غير انه كان الفعل مشتملاً
عليها وانها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة واحوال
متنافرة وليس معنى قولنا ان العقل يستنبط منها انها كانت موجودة في الشيء استخرجها
العقل بل العقل تردد بين اضافات الاحوال بعضها الى بعض ونسب الاشخاص والحركات

نوعا الوضع ومخصصا بالشخص فطرأ عليه من ذلك الغم ما حكيناه واحصيناه وربما يبلغ الى الهلاك
محض فعرف بذلك ان العلم بجميع الالذات بل المحرم والحظر التأثير على العقل وهي منشأ
والجواب الثالث نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر
والطهارة والنجاسة راجعة الى صفات نفسية للاعيان او الافعال لما تصور ان يرد شرع بتعيين
شيء وامر بتغييره ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل الحظر بالاباحة والحرام بالحلال والتخيير بالوجوب
ولما اختلفت الحركات بالنسبة الى الاوقات تحريما وتحليلا اليس الحكم في نكاح الاخت الابوين وقع
في شرع ابينا ادم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الاختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى
الله عليه كيف حل ذلك على اتحاد الجهة وحرم هذا على تباعد الجهة ونحن ربما نتجوز فنضيف
الحرام والحلال الى الاعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا محرم لعينه
وهذا محرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس العارض وكل ذلك تجوز في العبارة والا فهي
كلها احكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية واضيفت الى الاعيان والافعال اضافة حكمية
والحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلول والحرام في النكاح والزنا وكالجواز في البيع والربا ولا
تمسك الاستاذ ابو اسحق رحمه الله بطريق لا باس به فقال لو حكم العقل بكون الضدين على البدل لوجب
التوقف ومثاله من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على احدهما بالتعيين
وجب التوقف في الامرين وقال ايضا العقل يقتضي ان ورود الايجاب والايجاب بحظر فضلا عن الحق

الحظر

لم ان يطالب وان لا يطالب سيما اذا كان مشتغلا عن المطالبة بروح في تحصيل لمرو قبل الرسالة
لا سبيل الى معرفة مطالبة العبد بحضرة فانه ربما يطالب وربما ينفصل بالاوسع المكلف في العقل
في ذلك وهذا الحكم يتبيل تعارض لاولى في العقل لكن الخصم تعثر في هذا الموضع فيقول لاحد
الطرفين امن بالحقيقة والثاني مخوف والاخذ بالامر اولى فانه ان اخذ بانه ربما يطالب الشرع
فادى حصر امن من العاقبة وان اخذ بانه ربما ينفصل خاف لانه ربما لا ينفصل فالجواب نقيم
ان لو كان التعارض متساوي الطرفين لكان وجب فيه توقف العقل ضرورة قال الاستاذ الشكر
يتبع الشاكر ولا ينفع المشكور فلا فائدة في فعله لا سيما وفعله لم يذكر قال الخصم الشكر ينفع الشاكر
ولا ينفع الشاكر فوجب فعل الترجيح نقصر على ضرره قال الاستاذ وربما يتضرر الشاكر فانه قابل
كثير نعم الله تعالى بتقليل شكره ولا شك ان من انعم على انسان بكثير من النعم خطيرة وحقيرة فاخذ
الحقير يشكر عليه عد من السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف قال الخصم
ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم او على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب شكر جميع النعم
ثم ربما خص بعضها بالذكر تنبيها على الباقي قال الاستاذ التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفران
فانه راى المقابلة جزاء وكفاء وقطعا لا شكا في نعم الله تعالى التي لا تحصى الشكر فانه ان اوقع شكره
في مقابلة نعمة على انه يكافئه لئلا يكون تحت منته فهو كفران محض وان كان على انه ينفعه
كما ينتفع به فهو كفران صريح فلا النعمة تقبل المقابلة والمعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر

فكيف يحسن الشكر والشكر انما ينفع الشاكر لم يحصل على من المشكور ولذته فانه لم يعرف رضاه
ولذته لكونه بالسمع فلا يحسن الشكر كونه بالشرع ولكن لما انزى الانسان على منافع الشرع وسمع امر الله
يستحسن الشكر ورد ابان تحسين الشكر ظن ان يحسب العقل يقتضي ذلك واما الجواب عن قال الا
الفلاسفة قولهم الوجود قد اشتمل على خير محض وخير وشر محض وشر وخير كثير فهو كلام من لم يحقق المعنى
والشر ما هو فالمعنى بالخير ان كان الخير يطلق على كل ما هو موجود عندكم وعلى هذا الشر انما يطلق على كل معدوم
فعلى هذا ما يستقيم قولكم الوجود اشتمل على خير مطلق فلا يكون ما اشتمل على الوجود فهو كون محض غير
مفيد ولم يستقيم قولكم وعلى شر مطلق فان الشر المطلق هو العدم والوجود كيف يشتمل على العدم
فلم يصح التقسيم ولئن سلمنا على انا انما فرضنا المسئلة في الحركات التي يرد عليها التكليف فان الخير والشر
فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدتمونا على ان حكمها في الافعال غير معلوم بالضرورة ولا
العقل يهتدي اليه بالنظر لان ذلك يختلف بالاصطلاحات والازمان بقي قولكم العلم من حيث هو
علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل بالعكس من ذلك وهو مسلم لكن الطالب اذا حصل له
المطلوب هل يستوجب به على الله تعالى ثوابا ام لا وان لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب
عقابا ام لا لان الشارع انما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته قالوا معنى
الجزاء عندنا ترتب سعادة او شقاوة عقيبنا ابدية على نفس عالم او جاهل كترتب صحة وسلامة
في البدن على شرب دواء وذلك حاصل له بالضرورة وكترتب مرض والم في البدن على شرب سم

وذلك

وذلك حاصل بالضرورة ايضا قيل اذا كان سعادة النفس مترتبة على حصول قوى العلم
والعمل وخروجهما من القوة الى الفعل يحتاج الى معاناة امور شديدة ومقاساة احوال عسرة
وتحصيل المقدمات والوقوف على كيفية ترتيبها بالطالب الى المطلوب ولم يكن الفطرة الانسانية
بمجردها كافية في التحصيل وتعارض الامور عند العقل توقف العاقل لئلا يقع في طريق بعضها
بل الجهال الى الترجيح الشقاوة فان التوقف او الحيرة اقحام الخطر في الهلاك وايضا فان عندكم خروج
العقل من القوة يجب ان يكون عقلا بالفعل فان العقل بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فانه يحتاج
الى مخرج وليس هو بذاته مخرجا فانه من القوة الى الفعل وكان الممكن بذاته لا يترجح احد طرفي
امكانه على الآخر اذ لا مرجح كذلك ما هو بالقوة لا يخرج من القوة الى الفعل لا بمخرج وكما ان المرجح على
الحقيقة ما انتهى عنده وجوه الامكان كذلك المخرج على الحقيقة ما انتهى عنده وجوه القوة فالمرجح لجانب
الوجود على العدم في الممكنات هو واجب الوجود لذاته والمخرج من القوة الى الفعل هو العقل الفعال
فقد اعترفتم بان لا خالق الا الله تعالى ولا هادي الا المعارف وهو موجب التكاليف المستند عنه
الجزاء الا هو يتوسط العقل الاول الفعال والعقول الجزئية بحكم مناسبتها العقل الاول ربما
يستمد منها صور المعارف فيعرف الاوائل فطرة وبديهة ثم يرد اليها الثواني والثوالث ويتطلع
ويفكر ويخرج الى الفعل وهذا على طريق المجاز والامكان لا على طريق الوجوب والضرورة
لكن لا يعرف ايجابه وتكليفه على العموم اذ ليس لكل واحد من نوع الانسان استعداد الا استعداد

منزع كل وجبريل واحد بعد واحد فذلك هو النبي عندنا فلو نعرف الفارق بكون العقل ولا
يجب الفارق بكون السمع فلزمكم من حكمنا علينا بهذه المباينة وذلك لانه بالضرورة واما
الجواب عن مقالة الصابية فنقول انتم منازعون في اثبات تأثيرات الكواكب في الاجسام
السفلية كما انكم منازعون وسلمنا لكم ذلك تسليم المساهلة فالسعد والنحس لم يؤثر في الحسن والقبح
حيث انكم تعترفون التغير منا ننازع فيه وانما النزاع بيننا واقع في الحسن والقبح من حيث الامر ولا
نسلم ان الله تعالى الحكيم في افعال العباد بافعل ولا تفعل وذلك الحكم جزاء في الدنيا لا في الآخرة فنقول
ذلك الحكم غير ضروري ولا مستند الا من حيث العقل فوجب التوقف الى ان يرد سمع ومنها قولهم ٢معلوم مع
من نفى النبوة في الصورة البشرية فتقرير الحجة عليهم في اثبات النبوات واما المنافع ايضا
في الاشياء وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على الاطلاق فان طريق معرفتها عند القوم من
الطبيعيين والاطباء هو التجربة والتجربة ما لم يتكرر لم تفد العلم والتكرار فيه غير ممكن لاختلاف
طبايع الاشياء بالنسبة الى مزاج ومزاج وهواء وهواء وتربة وتربة ووقت لا يحصل التجربة في
شيء واحد باعتبار واحد وايضا فان الخواص التي هي وراء كيفيات الاشياء وطبايعها
ربما يخالف ما يحصل بالتجربة من الطبايع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات
الاشياء وربما تحصل الاثار الكثيرة من مجرد عدد تركيب من اعداد مخصوصة وربما يحصل اثار مختلفة
من مجموع امزجة تركبت من عناصر مخصوصة والمطلع على الماهيات غير الباحث عن الكيفيات

والجملة

والكيفيات فلا بد اذن من اثبات شخص له اطلاع على الكواكب وعلى ما وراء الكواكب حتى يكون
الكل عنده كصورة واحدة فيخبر الخاصة في منافع الاشياء ومضارها من جهة الخواص ويحمل العامة
على تسليم ذلك جملة وسيأتي تقريره بعد ان شاء الله تعالى **واما الجواب عن مقالة التناسخية**
فوجه الرد عليهم ان يبطل اصل مذهبهم في التناسخ وانكار البعث في الآخرة فنقول ابتنيتم
على كل فعل وفعل هو جزاء على فعل فهل ينتهي الافعال عندكم الى ما هو جزاء محض وهل يبتدئ
الاجزية من فعل هو محض فان قضيتم بالتسلسل ابدا فذلك دور محض فانه ان لم يكن فعل الا جزاء
ولم يكن جزاء الا على فعل فلم يكن فعل ولا جزاء اصلا فانه يتوقف كون الجزاء جزاء على سبق فعل
ويكون الفعل فعلا على سبق جزاء فيكون كل واحد منهما متوقفا على صاحبه فيكون حكمه حكم
توقف المعلول على العلة وتوقف العلة على المعلول وذلك محال فلا بد اذن من ابتداء من فعل
اول ليس بجزاء ومن انتهاء الى جزاء اخير ليس بفعل وفي ذلك تسليم المسألة ثم نقول ما الدرجة
العالية العليا في الجنة وما الدركة السفلى في النار عندكم فان قالوا الدرجة العليا هي الملكية والنبوة والدركة
السفلى هي الشيطانية والحيوانية فقيل لهم لو قيل نبي حي قالوا ابر ولا درجة في الثواب فوق النبوة
ولو قيل حية نيا فاعقاب ولا دركة في العقاب تحت الحية فيجب ان تجري على مذهبكم اشرف
الطاعات عن الثواب واكبر الكبائر عن العقاب ومما يبطل التناسخ ان ان كل
مزاج استعد لقبول صورة يلزم من واهب الصور فاذا افاضت عليه الصورة وتأتيها

صورة النفس المستنيرة لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهذا محال واما الجواب عن
مقالة البراهمة سيأتي على الاستيفاء في مسألة اثبات النبوات والرد عليهم ومما يلبس به الامر
ان الذي يأتي به النبي معقول ام لا غير معقول بمعنى ان ما يأتي به النبي معقول في نفسه اي جنسه
معقول ويمكن ان يدركه العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب ان يعقله الانسان فان
العلم بخواص الاشياء وماهيات الموجودات مما هو معقول الجنس وليس كل انسان
يدركه في الحال فيبطل التلبيس الذي تعلقوا به وتحقيق المسألة يتوقف على اسرار وحسن ايراده

القاعدة الثامنة عشرة في ابطال الغرض والعلة في افعال الله تعالى وابطال القول بالصلاح والاصلح واللطف ومعنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الرزق والاجل

مذهب اهل الحق ان الباري تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض واصناف الخلق
والانواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة فيعود اليه او غير نافعة
اذ ليس يقبل النفع والضر او قدرت تلك العلة عائدة الى الخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث
فلا غرض له في افعاله ولا باعث ولا حامل ولا علة ولا سبب بل علة كل شيء صنعه ولا
علة لصنعه وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلا الا لحكمة وغرض وان الفعل من غير غرض
وحكمة عبث والحكيم من يفعل لاحد امرين اما ان ينتفع او ينفع غيره ولما تقدس الباري تعالى عن
الانتفاع تعين انه انما يفعل لينفع غيره ولا يخلو فعل من افعاله من صلاح ثم الاصلح هل يجب عليه

قال بعضهم

قال بعضهم يجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لا يجب اذ الاصلح لا نهاية له فما من اصلح الا وفوقه
ما هو اصلح منه ولهم كلام في اللطف وفيه تردد في وجوب ذلك وقالت الفلاسفة واجب الوجود
لا يجوز ان يفعل فعلا لعلة لانه جواد ونزيه عن الحمد والشكر ولا لينتفع او يدفع الضرر ولا لامر
داع يدعوه ويحمله على الفعل والعالي لا يريد لما هو سافل بل الافعال صدرت عن المبادئ الاول
وهي استندت الى العقل الفعال وانما ابدع العقل لانه جواد مبدع بشرط سابق لكل الاشياء على
طريق اللزوم عنه ضرورة اذ ليس يتصور وجود واجب الوجود الا كذلك قالوا افادة الخير الصلاح
من الكمال ينقسم الى ما يكون لفائدة وغرض يرجع الى المفيد والفائدة ينقسم الى ما هو مثل البذل
كمقابلة المال بالمال وما اليه مثلا وكمن يبذل المال رجاء الثواب او المحمدة او اكتساب
صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذا ايضا معاوضة وليس بجود كان الاول معاوضة ضرر
ليس بانعام بل الجود والانعام هو افادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير غرض وعوض فالاول تعالى
جواد على الموجودات كلها كما ينبغي وعلى ما ينبغي من غير ايجاب ما لكل من ضرورة او حاجة او زينة
بحيث لو فقد عنه من الممكنات الوجهية كان نقصانا في ذلك الموضع ولكن لا لاجل ذلك الا بلا
غرض ولا غاية وغيره يتصور له ثم يعرض له اشتياق الى الوجود فيحال الوجود عليه ثم عرضه
بكون ما يليق به ما له نفسها او لا ثم له الحاجة الى الاستعداد والشوق احتمال الوجود فيها
الا انها ليس غرضها اذ من يهب مالا ويعطي عطاء ابتداء او عقيب سؤال تصور في نفسه

اذ لو كان المذهب حمداً او اجراً وحمل على ذلك ضعف حال اليقين فرق لم يرة الجنسية فانهم عليه كان الحامل
له على السوال نفع لجهة او دفع ضرر عن نفسه وتعالى الخالق الاول عن ذلك فلم يكن بضرورة وعلم من المتقين
المعلوم حتى يكون هو الحامل بل المقصود من العلم والقدرة عن المقدرة هذا الكلام المعقول وهو حسن الا
تشبيههم في ذلك بامور كان رب نفسها والتزامهم امورا لا يستقيم بها فقال اهل الحق قام الدليل على
ان البارئ تعالى غني على الاطلاق اذ لو كان محتاجا من وجه ما كان من ذلك الوجه مفتقرا الى غيره في
حاجته ويقضي طلبه فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات فلا يتبع بغيره بالاتمام
ولا يكمل بغيره كمالاً منا ان فلو خلق شيئاً لما العلة تحمله على ذلك الداعية بدعوه اليه او الكمال يكتسب او الحمد
واجر يحصل لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا براً جواداً مطلقا بل كان فقيرا محتاجا الى الكسب والذي
نقرره ان كل صلاح تقدره بالعقل بالنسبة الى شخص عارضه صلاح فوق ذلك او فساد بالنسبة
الى شخص اخر فلئن كان الصلاح يقتضي وجوده بالنسبة الى ذلك الشخص فالفساد يقتضي عدمه
بالنسبة الى شخص اخر فالسم في اصحاب السموم صلاح وفي حق غيرهم من الحيوانات فساد فلو كان
الصلاح المقتضي وجوده والفساد المقتضي عدمه ولا يختلف ذلك الا باختلاف الصلاح والفساد
بالجزئي والكلي ونحن لا ننكر ان افعال الله تعالى اشتملت على خير ووجهت الى صلاح وانه يخلق الخلق
لاجل الفساد لكن الكلام انما وقع في ان الحامل له على الفعل ما كان صلاح بعضهم وخير بعضهم
بل لا حامل له وفرق ما بين لزوم الخير والصلاح لا وضع لا فعال وبين حمل الخير والصلاح على

وضع

وضع الافعال كما فرق فرقا ضروريا بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي
يستدعي وجود الشيء فان الاول فضيلة هي كالصفة اللازمة والثاني فضيلة هي كالعلة
الكاملة قالت المعتزلة قد قام الدليل على ان الرب تعالى حكيم في افعاله والحكيم من تكون افعاله
على احكام واتقان فلا يفعل فعلا جزافا فان وقع خيرا فخير وان وقع شرا فشر بل لا بد وان يحي
غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً ثم النفع ينقسم الى ما يرجع الى الفاعل ان كان محتاجا اليه
او الى الغير ان كان الفاعل غنيا غير محتاج كانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى متحقق في العقول
ومن هذا لا يكون المتقدم مكتسبا نفعا او متوقعا حمداً واجراً وعن هذا ورد في بعض الكتب ما خلقت
الخلق لاربح عليهم ولكن خلقتهم ليربحوا علي والذي نقرره ان الحكمة في خلق العالم ظاهرة تدل عليها
بالعقل منصوص منزل طلبها في السمع اما العقل فقد شهد بان الحكمة في خلق العالم اظهار آيات
ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها الى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الابد
واما السمع وآيات القرآن فيها كثيرة منها قوله تعالى وخلق الله السموات والارض ولتجزى
كل نفس بما كسبت ولهذا صار كثير من العقلاء الى ان اول ما يجب على البارئ تعالى ايجاب ان
يكون عالما فلو لم يكن لما خلق شيئا ومن غير ان ينظر فيه اعتبارا ويتوصل الى معرفة البارئ تعالى
بالاستبصار عبث وسفه فالاول ما ذكرناه لا بناء في الغنى بل هو كمال الغني عن خلقه فان كمال
الغني لا يعرف الا باحتياج كل العالم اليه واحتياج العالم انما يعرف بالعالم فيستدل به على كماله

انفراده تعالى بغناه وبتوقفك في كل صنع من صنايعه حكمة ظاهرة واثر يدل على وحدانيته باهرة
لا ينكرها العقول السليمة ولا يخفى عنها الا الاوهام السقيمة **قال الامام الحق** مسلم ان الحكيم
من كانت افعاله محكمة متقنة وانما تكون محكمة اذا وقعت على حسب علمه واحاطته واذا حصلت
على وفق علمه لم يكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق وقولكم وان يحصل غرضا ويتبع صلاحا فان اعني
بالغرض ومانعه الصلاح ولا تخالف انكم لا تفسرون الغرض باجتلاب نفع او دفع ضرر ان
القادر الحق على كل شيء والغني المطلق على كل شيء يتقدس عن النفع والضرر واللذة والالم ويتعالى
عن ان يكون محلا للحوادث قابلا للاستحالات والتغيرات وان فسرتموه بنفع الغير وصلاحه
فالنفع والصلاح المطلق في خلق العالم باسره وان قلتم ليس لك بوجه ولا يدل على وحدانيته ٢ المطلق صح
قيل والحكيم اذا فعل فعلا لغرض معين وجب له ان يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يخلف
غرضه من وجه ولا ينسب الى الجهل والعجز ومن المعلوم ان الغرض الذي عينتموه لم يحصل ان الاكثر
خلق العالم في الاولين من العقلاء وان لم يتقلد ذلك لم يحصل في الاكثر والغرض اذا كان معلقا
على اختيار الغير لم يتصف عن شوائب الخلاف فلا يحصل على الاطلاق ثم لو خلقهم ولم يكلفهم
لا عقلا ولا سمعا وفوض الامر اليهم ليفعلوا ما شاؤوا من غير حرج اليس من ذلك اسلم الجهة وانفع
او لم جاوه فعل او لم يبث الطيور في الهواء والسباع في الفلاة تعدو وترعى من غير
تكليف فالحكمة في تخصيص بني ادم بالتكليف عقلا ولم ينتفع به ولم يتضرر بضده قلنا

ليلذ المكلف بما ارتفع به على ذلك ويعوض عما فات عنه ويكون التلذذ المكلف بالثواب
والعوض المرتبين على فعله وكسبه اكثر من التلذذ به بمحض التفضل والكرم قيل يا للعجب
من حكمة ما اشرتم اليه ما ادق بعبث عقولكم من شدة التعمق في استخراج العلة فقد جاد حكمة
انه تعالى في خلق السموات والارض بما فيهما الى ان يكون التلذذ المكلف بثواب بنا الرجاء
على اكثر من التلذذ بتفضل بنا من غير عمل لانا اذا تفحصنا عن الاغراض كان الغرض من خلق
العالم هو الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة
وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التلذذ فقريب لذة المقابلة والعطية فغرض
الاغراض من خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض مما لا يجوز ان يكون غرضا العاقل الا فيلذ
تعالى على ان يخلق لذة في التفضل اكثر مما يخلقها في الثواب واللذات كلها مخلوقة قدرة
اولا ينادي المكلف يا رب مغفرتك اوسع من ذنوبي ورحمتك ارجى عندي من عملي باوله
بنقصه المغفرة ولا يضره الذنوب اغفر لي ما لا ينقصك واعطني ما لا ينفعك حتى يكون ابتهاجي
برحمتك ومغفرتك الطف من التذاذي وطاعتي اولا يعد من غاية اللوم ولا كثر الاهتزاز ان يهدي
فقير هدية حقيرة الى ملك كبير بحيثه البذل والعطاء من غير سؤال وغرضه هديته لنيل نواله
يوجب عليه العوض ويقول التلذذ بما يقابل هديتي اكثر من عطاياك التي لا تحصى القطر
عادت الحكمة الالهية في خلق العالم باسره عند القوم الا خس اللذات في الكثير واقلها

لا الزمن بحيث لا يرتضيه العاقل لاحكام صنعه اللطيف تعالى وتقدس وامثال الايات في مثل
قوله تعالى ولتجزى كل نفس بما كسبت فهي لام المآل وصيرورة الامر وضرورة العاقبة لا لام
التعليل كما قال تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله تعالى وجعل لكم الليل
لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ولتبتغوا من فضله واعلم انه لما لم يتطرق الى الذات البارى تعالى
وصفاته لم يتطرق الى صنايعه وافعاله لم لا يلزمكم ان يجاب لانه كذا او لكونه كذا فلو قيل لم
وجد ولم كان العالم ولا يقال لم اوجد العالم ولم خلق العباد ولم كلف العقلاء ولم امر ونهى
ولم قدر وقضى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون **وقالت المعتزلة** نحن على طريقتين في وجوب
رعاية الصلاح والاصلح فشيوخنا من بغداد حكموا بان الواجب في الحكمة خلق العالم وخلق من
يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله باقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقدار على العمل
والعقل واظهار الايات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء
والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح لرحمة حتى تخليد اهل
النار في النار صلاح لهم واصلح فانهم لو اخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى الشر
من الاول وشيوخنا من البصرة صاروا الى ان ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله تعالى من غير
ايجاب عليه لكنه اذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه ورعاية
الصلاح والاصلح في حقهم باتم وجه وابلغ غاية قالوا والدليل على المذهبين كون الصانع

حكيما

حكيما والحكيم لا يفعل فعلا لا يتوجه عليه سؤال ولم ولو لم وجه بل يرجح الافعال كلها ولا يكلف تعالى
الا ومعها ولا يتحقق الترجيح الا باكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من التكليف الا
باثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت فاصل الخلق صلاح والتكليف صلاح والجزاء
صلاح والمنع ما يمكن صلاح صلاح هو الاصلح ومن مهدات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر
في الشرع والتقدير الطاف بعضها اخفى وبعضها اجلى فبعض افعال الله تعالى اليوم ليس بجزاء
وصلاح واصلح ولطف وافعال الله تعالى غدا على سبيل الجزاء اما ثواب او عوض او تفضل فالصلاح
ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء
النوع عاجلا والمؤدي الى السعادة السرمدية آجلا والاصلح هو انما هو صلاحان وخيران فكان
احدهما اقرب الى الخير المطلق فهو الاصلح واللطف هو وجه التيسير الى الخير وهو الفعل الذي
علم الرب تعالى ان العبد يطيع عنده وليس في مقدوره سبحانه لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار
ثم الثواب فهو الجزاء على الاعمال الحسنة والعوض هو البدل عن الفايت كالسلامة التي تبدل بالالم
والنعيم الذي هو في مقابلة البلوى والمحن والرزايا والفتن والتفضل هو ايصال منفعة
خالصة الى الغير من غير استحقاق ويسمى بذلك حمدا وثناء ومدحا وتعظيما ويوصف بانه محسن
مجمل وان لم يفعل لم يستوجب بذلك ملاما وذما واوليس المعتزلة في جميع ما ذكروه من الحسن والقبح ضعفا
والحد ومستند عقلا ولا امر ومن شرعي لا [illegible] باعتبار العادة في الشاهد ونسبتها معقول

ثم اعتبار الغايب بالشاهد وهم في الحقيقة مشبهة للافعال **قالت الاشعرية** يلزم عليكم الزامات
اذ كنتم اوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح في افعاله فيجب ان توجبوا علينا رعاية الصلاح
والاصلح في افعالنا حتى يصح اعتبار الشاهد بالغايب واذ لم يجب علينا بالاتفاق رعايتهما الابتداء
ما والتعريض للنصب والتعب لو كان واصلا بين الشاهد والغايب لكان واصلا في اصل الصلاح
ومنها ان القربات من النوافل صلاح فليجب وجوب الفرايض ومنها القضاء بان خلود الجحيم للناس
يجب ان يكون صلاحا لهم وقولهم لو ردوا لعادوا لما نهوا لا يغني فان الله تعالى لو اماتهم او سلب
عقولهم وقطع عقابهم كان اصلح لهم ولو غفر لهم ورحمهم واخرجهم من النار اذ لم يتضرر بكفرهم و
عصيانهم كان اصلح لهم ومنها ان كل ما فعل الرب من الصلاح لو كان حتما عليه لما استوجب
بفعله شكرا وحمدا فانه في فعله قضى ما وجب عليه وما استوجب عبد بطاعته ثوابا وتفضلا
فانه في طاعته قضى ما وجب عليه ومن قضى دينه لم يستوجب شيئا اخر ومنها قولهم نحن فرضنا
الكلام في انظار ابليس وامهاله الكان صلاحا للخلق ام فسادا وفي اماتة النبي صلى الله عليه
الكان صلاحا للخلق ام فسادا فان كان بقية ابليس صلاحا مع اضلاله للخلق فهلا كان بقية
النبي عليه السلام صلاحا مع هدايته للخلق وكيف صلاح الامر بالضد من ذلك ومنها انكم حسنتم
التكليف لتعريض المكلف على الثواب الدايم واذا علم الرب تعالى انه لو اخترم العبد قبل البلوغ
وكمال العقل لكان ناجيا او امهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد فكيف يستقيم ان يقال انه

بالصلاح

بالصلاح والاصلح ومن المعلوم ان المقصود من التكليف عند القوم انه صلاح والتعريض للثواب
الذي جاز الا بالاستحقاق الا بالاعمال فوجب ان يكون الرب تعالى مسببا للتنظر لمن خلقه وكمل
عقله وكلفه مع العلم بانه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة ان يكون علمه بانه لو اراده للتعريض
لمن هذه حاله التقبيح والثواب وفي العادة كل من عرف من حال ولده انه لو سافر واتجر في ماله
يعطبه لهلك وخسر فلا يحسن من حيث العقل ان يبعثه الى التجارة وتعطيه المال لاجل
التجارة ولو علم من ولده انه لو اعطاه سيفا وسلاحا ليقاتل عدوا قام على انه لظل بقتل نفسه
ويبقى السلاح لعدوه لم يكن من الحكمة ان يعطيه السلاح ويحثه لقتاله على عدوه البشر بل لو فعل
ذلك لكان ساعيا في قتل ولده ومن مذهبهم ان الرب تعالى لو علم انه لو ارسل رسولا الى خلقه
يكلفه لاداء عنه مع علمه بانه لا يؤدى فان علمه يصير فرعا من ارادة الاداء عنه وكذا لو علم انه يكلفه
ويهلك وجب ان يصير فرعا من ارادة الخير والصلاح به وهذا بمثابة من لو دلى حبلا لغريق ليخلص
نفسه من الغرق مع العلم بانه يخنق نفسه فقد انتظر له بل قصد به هلاكه ومن مذهبهم ان الرب
تعالى اذا علم ان في تكليف عبد من العباد فساد الجماعة فانه يقبح تكليفه لانه استفساد لمن علم
انه يكفر عند تكليفه **وعكسوا الزاما** ان القوم قضوا بان الرب تعالى قادر على التفضل بكل
الثواب فاي غرض له في تعريض العباد للبلوى والشاق قالوا الغرض فيه ان استيفاء
المستحق اهنا والذ من قبول التفضل وهذا كلام من لم يعرف التحقيق معرفته وكيف يستنكف العبد

وهو خلق من يجب من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق وأسكنهم الجنة كان حسنا منه
ولو خلقهم في الدنيا وأبقاهم ثم أماتهم من غير تكليف كان حسنا إذ له الخلق والأمر تبارك الله
رب العالمين أليس لو خلقهم وكلفهم وقطع عنهم الألطاف كان أبلغ في الاجتهاد وأجل
للثواب فكان الثواب لهم أكثر ولا التشاف بما يستحقونه من العوض أشد فهلا قطع عنهم الألطاف
بأسرها ليكون اللذة في الثواب أوفر ثم نلزمهم في فرض الكلام في طفلين أحدهما اخترم قبل
البلوغ لعلمه بأنه لو بلغ لكفر فكان الصلاح في حقه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب الأبد
والثاني إذا وصل إلى حال البلوغ والعقل والتكليف فكلفه فكفر فيقول هلا اخترمتني قبل
البلوغ كما اخترمت أخي حتى لا يتوجه علي التكليف فلو أوجب به عقاب الأبد وطفلين اخترم
أحدهما قبل البلوغ وهو ابن كافر وقد علم أنه لو بلغ لآمن وأصلح فيقول هلا بلغتني
حتى أؤمن فأستوجب ثواب الأبد والآخر وصل إلى البلوغ وهو ابن مسلم فكفر وأفسد فيقول
هلا اخترمتني حتى لا أستوجب عقاب الأبد وبالجملة لا يمكن أن أوجب رعاية الصلاح والأصلح
يلزمه أن يقتضي بوجوب اخترام الأطفال الذي علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد
كافر في العالم وإبقاء الأطفال الذي علم الله تعالى منهم الإيمان حتى لا يتحقق إلا الإيمان والمؤمن في
العالم والصلاح على العلوم كيف كان ثم ما من أصلح إلا وفوقه أصلح ولا اقتصار على مرتبة إلا
كالاقتصار على الصلاح فلو وجب معنى الأصلح ولا نهاية له فلا يكون في الفعل رعايته

ثم المعتزلة في الإيلام وأحكامها كلام وهي على مذهب الأشعري لا يقبح منه ومن الغير تعالى وإذا
وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء أو جزاء ومن غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير
جلب نفع أو دفع ضرر أعظم منها بل الآلام منه تصرف في ملكه كما شاء سواء كان المتألم بريا
أو لم يكن بريا ومن صار من الثنوية إلى الإيلام والنعم وقالوا جميع منسوبة إلى الدهر من دون النور
فقد سبق الرد عليهم ومن نسبها إلى الأعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب التناسخية وقد
سبق الرد عليهم أيضا بقي أشرار من العقلاء إلى أهل العادة أنهم يستقبحون الآلام من غير سبق
جناية والآلام حاليا بإباء العقل وإذ اضطر إلى استقباح الخلوص منه فدل ذلك على قبحه ونحن لا ننازعهم
في أن الآلام منه مما تأباه النفوس وتنفر منه الطباع لكن كثيرا من الآلام مما يرتضاه النفوس على غير
إليه الطباع إذا كان يرجو فيه صلاحا بوجه مال الرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء
رجاء الشفاء ونرى كثيرا الإيلام للأطفال والمجانين شرط العوض فيه زيادة في قبحه والباري
قادر على التفضل بجنس العوض عالم بأن الصلاح في الإيلام وبالجملة التصرف في ملكه وملك له
التصرف مطلقا كما شاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والتفريع في التوفيق والخذلان والشرع
والطبع وأمثالها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق هو الفصل بينهما ودون الجائز منه مسألة
المعتزلة التوفيق من الله تعالى إظهار الآيات في خلقه الدال على وحدانيته وإبداع العقل والسمع
والبصر في الإنسان وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفا منه تعالى وتنبيها للعقلاء عن غفلتهم

ولذريعة الطريق الى معرفته وبيانا للاحكام وتمييزا بين الحلال والحرام واذا فعل ذلك فقد وفق و
هدى وبين السبيل واوضح الحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجدد
وتسديد مجدد بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل والخذلان لا يتصور مضافا الى الله تعالى
بمعنى الاضلال والاغواء والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف
به ويكون العقاب ظلما قالت الاشعرية التوفيق والخذلان ينسب الى الباري تعالى نسبة
واحدة على صفة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذا
كانت عندهم مع الفعل وهي متجددة ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة
صالحة لها دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل والخذلان
خلق قدرة المعصية واما الايات فالمثل تنسبها الى التوفيق كنسبتها الى الخذلان والقدرة صالحة
للضدين اعني الخير والشر ان كان توفيقا بالاضافة الى الخير فهو خذلان بالاضافة الى الشر والفصل
بين الطريقين ان نقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق
في توفيق الله تعالى اياهم اجمعهم وذلك نصب الادلة والاقدار على الاستدلال وارسال الرسل
وتسهيل الطريق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله تعالى
الخاص لمن علم منه الهداية واراد به الاستقامة وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى
يبتدى من كمال الاعتدال في المزاج احدهما من جهة الطبيعة طبيعيا والثاني من جهة الشريعة حلالا

فيولد

وصفاء في النطفة الحاصلة من الابوين وعليها النفس لا اول من السعادة والشقاوة كما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ثم التربية من الابوين
او من الاستاذ والمعلم او من اهل البلد وذوي القرابة والخلطة معونة اخرى فربما خفي بما تغيير
الاعتدال من النقص الى الكمال ومن الكمال الى النقص وعليه النفس الشاذ والفطرة والاجتيال
كما قال صلوات الله عليه فطر الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين وقال عليه السلام كل
مولود يولد على الفطرة الخير ثم الاستدلال عند حال البلوغ وكمال العقل يحتاج الى قوى استمداد
من التوفيق وذلك من مزلة الاقدام ومحزة الاقلام والتوفيق فيها ان لا يكل الى نفسه ما هي عليها
من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله الله تعالى فيكله الى نفسه وحوله وقوته ومن عرف
بذلك ان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال وذلك مطرد
الشياطين اذ مدخل احتيال الشيطان تعزيه بحوله وقوته والفطرة هي الاحتياج الى الله
والتسليم لله والتوكل على الله اذ لا حول ولا قوة الا بالله وذلك هو كنز من كنوز الجنة وذلك
انه حالة البلوغ والاستقلال بين منازل القوى الحيوانية الغضبية والشهوية محل الصالح فقال
الاول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند
منازل القوة الشهوية وذكر الكليم صلوات الله عليه ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من
عمل الشيطان وذلك عند منازل القوة الغضبية وقال المصطفى صلوات الله وسلامه عليه

الفويتين فقال في كل حال اللهم واغفر كواقية الوليد رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين ولا اقل
بهذه الحالة النفس الثالثة وهي مستندة الى الامر الاعم ولا يزال لها مواعظ الشرع ترغيبا وترهيبا
ولا يجانبه مواقع التقديس تنبيها وتحذيرا فان انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير
انشرح صدره وصار على نور من ربه فذلك الشرح والبسط افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه وان جعل اصبعه في اذنه فلم يسمع الآيات الامرية واسبل جفنه على عينه فلم
يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وفي ذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم ختم الله
على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة فربما يكون الختم والطبع على قساوة في جوهره جبلية
الكسب او اصل فطرته وربما يكون جزاء على الكفر ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقديس مصلحة في التكليف
مطلوب وكل تقليد والتقدير مبين لما خلق له فالحاصل ان المتوكل الى حوله وقوته في خذلان الله
تعالى والمتوكل على حول الله تعالى وقوته في توفيق الله تعالى فعلى راي القدرية العبد ابدا في الخذلان
اذ هو متوكل الى حوله وقوته لم يستعن بالله ولم يتوكل على الله وعلى راي الجبرية العبد ابدا في الخذلان
اذ هو خاذل نفسه عن امتثال امر الله لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله والحق الذي لا غبار عليه ان الله
تعبد مع محافظة على العبودية واياك نستعين استعانة بالربوبية والتوفيق والخذلان والشرع
الطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنسب الى الله تعالى بشرط ان يكون احق الاسمين به
احسن الاسمين ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها واولى الفعلين بحكمه وتقديره اولى الفعلين

وجوبا

وجوبا واجدرهما حصولا بيدك الخير انك على كل شيء قدير اللهم من احسن فبفضلك يفوز
ومن اساء فبخطيئته يهلك لا المحسن استغنى عن فضلك ومعونتك ولا المسيء غلبك ولا استبد
بامر خرج به عن قدرتك فيا من هو هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آل محمد وافعل بي
ما انت اهله انك اهل لكل جميل وانما القول في النعمة والرزق فقريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما عموما
قال النعمة كل ما ينتفع به الانسان في الحال او في المآل والرزق كل ما يغتذى به من الحرام
والحلال وقد سماهما الله تعالى باسمهما فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن راعى فيهما خصوصا قال النعمة في الحقيقة
ما يكون محمود العاقبة وهو مخصوص على الذين قال الله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال
وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون والرزق في الحقيقة ما يكون حلالا مباحا
شرعا كما قال الله تعالى انفقوا مما رزقناكم والحرام لا يجوز الانفاق منه وكلا القولين صحيح اذا
اعتبر فيهما العموم والخصوص ولا مشاحة في المواضعات والشكر على النعم والرزق اوجب
وهو ان تراها بقلبك من المنعم فضلا فتحمده ولا تستعملها في المعاصي فعلا والرزق في الشرع
على الآجال والآجال مقدرة عليها ولكل حادث نهاية وليس تخصيص النهايات تخصيص الحين
وما علم الله تعالى ان شيئا ينتهي عند اجل معلوم كان الامر كما علم وحكم فلا يزيد في الرزق
زايد ولا ينقص منها ناقص واذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون

وقيل ان المكتوب في اللوح المحفوظ احكام حكم مطلق بالرزق والاجل وحكم مقيد بشرط
ان فعل كذا ازداد في رزقه واجله وان فعل كذا انتقص منها كذا وعليه يحمل ما ورد في الخبر من
صلة الرحم يزيد في العمر وقد قال تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب من قبل
ان نبرأها وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

القاعدة التاسع عشرة في اثبات النبوة وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء عليهم السلام

صارت البراهمة والصابئة الى القول باستحالة ثبوت النبوات عقلا وصارت المعتزلة
وجماعة من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف وصارت
الاشاعرة وجماعة اهل السنة الى القول بجواز وجودها عقلا ووقوعها في الوجود عيانا
وينبغي استحالتها بتحقيق وجودها كما يثبت نقيض ما ينبغي استحالتها ومدرك الاستحالة
على مذهب المنكرين اول الاحكام باب معرفة الصدق في دعوى النبوة فقالوا بم يعرف صدق
المدعي وتمسكوا بكلام في التوحيد والصورة انتقض دعواه وقد علم ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب اما بدليل يقترن به وذلك الدليل ان كان مقدورا للبشر ولو لم يكن ايضا مقدورا لهم وان
لم يكن مقدورا للبشر فهو مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يكون فعلا معتادا او لا يختص
ذلك بهذا المدعي فلا يكون دليلا له وان كان خارقا للعادة فعلى اي وجه يدل على صدقه والفعل
من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص معين سوى انه اثر بنفس علمه وقدرته

اسباب اخر محتملة لخرق العادة لاحوال مختلفة واذا احتملت الوجوه عقلا لم يتعين جهة
الدلالة فانحسم باب الدليل من كل وجه اما نفس الاقتران فربما لا يتفق في بعض الاحوال الفعل
فعل الله تعالى وهو منوط بمشية الله تعالى فكيف يجب للمدعي على الله تعالى فلو فعل في
تلك الحالة وليس يدعي النبي صلى الله عليه وسلم على اصلكم هذه الدعوى التي قد تمسكوها فانما جعل
خلق الآيات على مشية الله تعالى كما اخبر كتابكم قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا
جاءت لا يؤمنون وكم من نبي سأل اظهار الآية فلم يظهر في الحال على يده فلئن كان ظهور الآيات في بعض
الاوقات دليلا على صدقه فعدم ظهورها في بعض الاوقات يجب ان يكون ايضا دليلا على كذبه
وليس الامر كذلك على اصلكم فاذا قال واحد من عرض الناس وهو مجهول الحال عند الكل اني
رسول الله اليكم فطولب بالآية وجب عليه التضرع الى الله تعالى في اسناد الآية الخارقة للعادة
على مقتضى الدعوى ووجب على الله تعالى اجابته في الحال الى ذلك لكان الايجاب لا على الله
من الخلق وهو عكس ما مهدتم اثباته ثم مسألة النظر والاستمهال فيرتقي الى الافحام الرسول
فلنرد الان على الرسالة فقال المدعي العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل والعلم به ليس يقع
بديهة وضرورة فلا بد من نظر واستدلال في افعال المرسل بتغيرها على حدوثها او وجودها
على ثبوت محدثها ثم النظر في قدمه ثم النظر في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة له والجائزة عليه
وما يستحيل في حقه وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث الرسل ثم في معجزة المدعي بعينه فيطول

امهلني حتى انظر في صحة الابواب واطلع على هذه المراحل فهل يجب على النبي امهاله ام لا فان لم يمهله
فقد ظلم اذ كلفه ما لا يطيق وهو الايمان بالعلم اذ العلم لا يحصل الا بالنظر والنظر يستدعي مهلة
وان امهله فقد ظهر وادرج بحجة التقليب والتقليد اما كفاه ويحتج واذا امهله فيلزمه ان لا يعيد اليه حجة
ينتهي النظر نهايته ولا ينقطع ذلك بزمان معين بل يختلف الحال فيه باختلاف الاشخاص انهما
وكياستهم في مدارج النظر وايضا فان استمهل موجب امهاله تعطل النبي عن الدعوة فان عاد اليهم
قالوا نحن بعد في مهلة النظر فليس لك علينا امهال بعد الامهال ولم يثبت عندنا صدقك بعد فتنقطع
ثم اذا كان النبي مبلغا عن الله تعالى فلا بد ان يسمع كلامه وامره اولا ثم يبلغ غيره او يسمع من يسمع
منه فبم عرف النبي ان المتكلم هو الله تعالى او بم عرف ان المتوسط الذي يوحي اليه وبم عرف ذلك الملك
ان الرب تعالى هو الآمر المتكلم فالجواب عن هذه المسألة هذا الكلام منا على فرض الدعوى اما الكلام على
بينة الدعوى فنحن ننكر اولا ما حكيتم عن الانبياء من قلب العصا حية واحياء الموتى وفلق البحر وخروج
الناقة من الصخرة الصما وتسبيح الحصا وانشقاق القمر فان هذه من ذلك مستحيل الوجود فنحن نمنع اولا
حصولها فما دليلكم على وقوع ذلك ثم بم تنكرون على من يدعي الخوارق الخواص في الاشياء فانا نجد حصول
امثال ذلك من الحيلات على يدي من لا دين له ولا علم له الا واعطانا ما لا نتحدث من امثلة الاعاجيب
وكالزاج الذي يذهب بالحديد وتحويل ماء مخصوص ثم التغريم بالتنجيم والتعزيم وعلم الطلسمات واستخدام
الروحانيات واستخدام الكواكب العلوية على وجه مخصوص والعمل بها من العجائب المعجزة والغرائب المعجبة

فالكريم

فالكريم ان ما اتى به هذا المدعي من جنس ذلك ثم الواجب عليكم ان تثبتوا وجه دلالة المعجزة
على الصدق فانه من حيث هو فعل دال على قدرة الفاعل فقط ومن هذا الوجه لا يدل على صدق
قول المدعي ومن حيث اقترانه بدعواه لم يدل ايضا لان اقترانه بدعواه كاقترانه بحادث
آخر من قول او فعل ثم لم يدل نفس الاقتران على حق او باطل فكيف يدل هاهنا ولم
يدل ذلك على صدقه في دعواه فكيف يدل على صدق دعوى النبوة **قال اهل الحق** قام الدليل
على ان الرب تعالى خالق الخلق ورب الكريم ومالك الخلق والامر والملك السلطان يتصرف في عباده
بالامر والنهي وله ان يختار منهم واحدا يشعره بامره ونهيه فيبلغ غيره اليهم لان من له الخلق والامر لا بد
له من التفضيل والاصطفاء وربك يخلق ما يشاء ويختار فلو استحال التردد في هذه المراتب لاستحال التردد
في نفس الدعوى فلا يضاهي استحالة دعوى الالهية بل هو من الجائزات العقلية بل
الواجبات الحكمية فنفي كون الخبر والدعوى على احتمال الصدق والكذب وانما يترجح الصدق
على الكذب بدليل وللمتكلمين طرق في اثبات الترجيح احدها ان اقتران المعجزة بتحدي المدعي
نازل منزلة التصديق بالقول وذلك انه متى عرف سنة الله تعالى انه لا يظهر امرا خارقا
للعادة على يدي من يدعي الرسالة عند وقت التحدي ولا يستدعي الا التصديق فيما تحدى
به واجتماع هذه الامور كان اقوى قرينة قطعية دالة على صدق المدعي فكان المعجز بالفعل
كالتصديق تعالى بالقول ونحن نعلم قطعا في صورة من يدعي الرسالة بحضرة ملك محتجب

بتر الجاثر عليه كثيرا بحضوره ان جلاوه وعرض الناس اذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير

من الخلق وقال ايها الناس انه رسول هذا الملك ان كنت صادقا فانه دعواي الرسالة

عنك فحرك هذا الستر فحركه في الحال علم قطعا ويقينا بحكم قرينة الحال انه انما فعل ذلك الفعل

تصديق المدعي وتحريك الستر منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول ولم

يثبت واحد من اهل المجمع ان الامر على ما ادعى به المدعي تكذلك في صورة مسئلتنا هذه فان

المرجح للصدق هو القراين الحاصلة من اجتماع امور كثيرة منها الخارق للعادة ومنها كونه مقرونا

بالدعوى ومنها سلامته عن المعارضة فانه تضمنت هذه القراين حصل علم عادي بصدق المدعي

نازلة منزلة التصديق بالقول وذلك مثل العلم الحاصل من ساير القراين اعني قراين الحال وقراين

المقال **ووجه آخر** لا يتخلف خرق العادة كما دلت بوقوعها على قدرة الخالق وباختصاصها على ارادته

واحكامها على علمه كذلك دلت بوقوعها مستجابا لدعاء الداعي لدعوى المدعي على انه لم عند

الله تعالى حال الرضى في حال الرضى ومن كانت دعوته مستجابة عند الله تعالى يستحيل ان يكون في

دعواه كاذبا على الله تعالى وهذا هو حقيقة النبوة وذلك ان استجابة الدعوة في امور هم بعيدة

لخلق على ذلك دليل على صدق حال الداعي ولو فرض الداعي كاذبا في نفسه على الله تعالى الفعل كذا

وهو اليه الرضى منه بالم يرسل انقلب دليل الصدق دليلا على الكذب وهو مستحيل في

لو تكون ان يكون شخص من الاشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب حاله الى حال الاشقياء كما

لايمكن

لا يمكن ان يظهر خارق العادة على يد ساحر لكن الشرط في الامرين شي واحد وهو ان يكون الداعي

في حال ما يدعي مستجاب الدعوة بالاير تخش بكون الا غير بالاثر على صدقه حاله ودرجته عند الله

تعالى واذا قدر كونه كاذبا انقلب الدليل الدال على الصدق دالا على الكذب وهو محال لانه انقضه

وكان الوقوع انما دل على القدرة لم يدل على العجز والاحكام لما دل على العلم لم يدل على الجهل كذلك

دليل الصدق لا يجوز ان يصير دليلا على الكذب وهذه الطريقة احسن من الاولى **ووجه آخر**

قول قرينة الصدق ملازمة لتحدي النبي الصادق عند الله تعالى وذلك ان المعجزة تنقسم الى منع

المعتاد والى اثبات غير المعتاد اما المنع من المعتاد فكالحبس عن الحركات الاختيارية مع سلامة

البنية واحساس الحسن والثاني فجري العادة ومثال ذلك تيه بني اسرائيل في قطع الطريق

ومنع السحرة من التخييل ومنع زكريا عليه السلام من الكلام بلسانه ويجوز ان يقال صرف الدواعي

عن المعارضة مثل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من جنس المعجزات وان كان ذلك من قبيل

منعه لهم ولهذا عد بعضهم اعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب بعضهم ويجوز ان

ايضا منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات فلا يقدر احد على مثله

بالدعوى والتحدي فضلا عن معارضته بالخارق للعادة ويكون هذه المعجزة قرينة متصلة بنفس

الدعوى حتى لا يعقل فيها دعوى نبي من الانبياء خاليا عن قرينة الصدق ولا يتأخر الكلام

عن نفس التحدي وهذا الابلغ في باب الاعجاز فان المتصدي للمعارضة يحس من نفسه عجزا مع

استمرار عادة المرسل في التحدي فيقول النبي اني رسول الله اليكم واية صدقي انه لا يعارضني
معارض في نفس دعواي بهذه النفوس مطلعة والالسن سليمة والدواعي باعثة فتحقق
القول وتحصر الالسن وتتراجع الدواعي فتحق الدعاوي لست اقول لا يكون منكم الا قول
لا يعارضني معارض بمثل التحدي والدعوى فيقول لا بل انا رسول الله اليكم ولهذا لم نجد في
قصص الانبياء من عارضهم بمثل دعواهم فعال التحدي كما اشترطت هذه الدعوى لا على من
بعدهم ولا يلتفت الى ما يحكى من المسيلمة الكذاب انه ادعى الرسالة من الله تعالى فانه من كتب الى
نبي الله صلى الله عليه اما بعد فان لك الارض نصف ولي نصفها لم يكن معارضا له في نفس
دعواه بل اصل الرسول من جهته وتمسكا عليه من جهته وانما ادعى الرحمانية في الحالة الثانية لم
يكن ثابت القدم على الدعوى الاولى وكان من حقه لو كان مشاركا ان يقول انا عبد الله
ورسوله لا ما رأيت الله في الرحمانية ومن اراد رسولا فلا يعرض فاعرف هذه الدقيقة ولا
تغفل عن هذه الحقيقة فان فيها اسرارا وللعاقل غنية **الجواب عن شبهات المنكرين**
ان نقول قولكم ان القران المعجز تبليغ دعوى لا تنتهض دليلا على صدقه فان نقول
الا القران يكون متضمنا لنفس الدعوى والمعجز ما هو الاقوال والافعال بمثابة واحدة فقلنا
قد بينا وجه الدلالة من حيث القرينة ومن حيث العجز عن المعارضة ونزيد الان ايضاحا
فنقول سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالايات الخارقة للعادة كسبيل

تعريفه

تعريفه اياهم الصفة بالايات الدالة عليها والتعريف قد يكون بالقول تارة وقد يكون
بالفعل اخرى والتعريف بالقول فقد يكون اخبارا عن صدقه كقوله تعالى للملائكة اني
جاعل في الارض خليفة وقد يكون تنبيها على صدقه بتعجيز الخلق عن معارضته كما علم ادم
الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما علم المصطفى القران ثم قال فاتوا بسورة من
مثله فكما عجزت الملائكة عن معارضة ادم عليه السلام بالاسماء عجزت العرب والعجم عن
معارضة المصطفى صلى الله عليه بايات القران وتلك الاسماء والايات على صدق
النبي الاول والنبي الاخر ولما ثبت صدق الاول كان هو مبشرا بمجئ الاخر وكذا
صدق الاخر كان مصدقا لما قبله الاول فكانت الاقوال متواصلة والعلوم متوارثة
والكلمات متفقة والدعوات متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف على رقاب المنكرين
قائمة ومن اصطفاه الله من عباده لرسالته واجتباه لدعوته كساه ثوب جلاله
في الفاظه واخلاقه واحواله ما يعجز الخلائق عن معارضته بشيء من ذلك فيصير جميع حركاته
معجزة للناس كما صارت حركات الناس معجزة لمن دونهم من الحيوانات ويكون مستتبعا
جميع نوع الانسان كما صار الانسان مسخرا الحيوانات الله يصطفي من الملائكة
ومن الناس رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل و
نعيد ما اثبتناه انفا فنقول انتم معاشر الصابئة والبراهمة تحكمون على مجرد العقول وقضاياها

اي قطع الشبهة

وافقتمونا ولم تحتجوا بالموافقة بل اقام الدليل الواضح على ان الله تعالى في عباده تصرفا بالتكليف والامر
وطلب كما ثم بالاحكام والحدود من القضايا العقلية ان نوع الانسان محتاج الى الاجتماع على
نظام وصلاح وان ذلك الاجتماع لا يحصل الا بتعاون وتمانع وان ذلك التعاون والتمانع لن
يتحصل الا بحدود واحكام وان تلك الحدود والاحكام يجب ان تكون من نص الحدود لله تعالى
واحكامه وان كل من حد حدودا يجب ان يتلقى من الله تعالى حدوده واحكامه ولا يرى ان يضع من عند
نفسه حدودا واحكاما فلزم العقل ضرورة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع
متلقى من الله تعالى وحيا ويرتله على عباده تنزيلا وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم وانما خصمتم
القول الى تعيين الشارع فقولوا ليس بمتحتم على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته
وتعيين شخص من اجتباه لشريعته فانه يؤدي الى التعجيز والتكليف بلا استطاعة وهو كالتكليف
عباده بمعرفته ثم يطمس عليهم وجوه ادلته اذ لا طريق الى التصديق الا بالقول والفعل ولا
طريق الى ذلك بالقول تعين الفعل ولربما يعرف الملائكة بالقول ولو يعرف الناس بالفعل
ولربما يعرف المرسلين بهما جميعا اعني يعرفهما بفعل نازل منزلة القول او بقول ماثل الفعل
والسر في ذلك التعريف ايجابا عليه تعالى وتقدس بل وجوبا لا رجحة لا يؤدي الى التعجيز في نصب
الادلة وذلك لا يفضي الى التكذيب في خبر الاستخلاف وهو لكيلا يكون على الله حجة بعد الرسل بتكليف
ما لا يطاق فيقال ربنا لولا ارسلت الينا رسولا واذا ارسلت فهلا بينت لنا طريقا ودليلا

نتوصل

نتوصل به الى صدقه ونتوسل به نتصل بغير الى معرفته وطاعته وفيكم ان الرسول لحجة
نزول الوحي الى تنبيه الله تعالى فلتلك الطريق اول الدلالة على صدق المقالة اذ لو ادعى لم يستقل
باظهار الايات ما كان معجزا عن الله تعالى باسره ولا داعيا الا الله تعالى باذنه فهو في كل حال من
الاحوال يثبت حق من كلامه ويظهر العجز من نفسه ويحيل الحول والقوة الى من ارسله ولكن الفضل
الذي النفس النبي ان لا يكون موكولا الى نفسه طرفة عين فلا ينطق عن الهوى ولا يقول الا
على منهج الهدى وذلك لا الانسان فما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فضل في النفس
النبي اعرف الاشارة ولا تواخذني بالاشارة **ويقول انتم معاشر الصابئة** سلمتم نبوة عاذيمون
وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلام فبم عرفتم صدقهما امجرد دعوى ام بدليل
نظر وكل ما قدحتم في خروج شخص واحد يثبت بر نبوته او على الجملة صدقهم في جميع ما
فهو دليل الاخبار الجزئية في ذلك وان اعلمتم الرسالة في الصورة البشرية فهما بشر
مثلكم وانتم مخبرون عنهما بمثلنا وان قلتم انهما كانا حكيمين عالمين لا نبيين مرسلين
قيل ديم وجب عليكم اتباعهما والمحافظة على حدودهما واحكامهما والتزام منهاجهما في الاوقات
والصلوات والصيام والزكوات وقد تفاوت اذ لكم في العقول والانفس وثباته يصدر عنكم
في البشرية والانسانية ومن عجيب ما يلزم منكري النبوة ان من انكر النبوة فقد اقر بها فان
النبوة لا معنى لها الا الخبر عن الله تعالى ما انزل رسولا ومن انكر فقد ادعى انه مخبر عن الله تعالى

انه لم يرسل رسولاً فقد ادعى الرسالة لنفسه فكان انكاره اقراراً وعناده تسليماً ومن
سلم ان لله تعالى على عباده تكليفاً وامراً فقد سلم انه يرسل رسولاً وانما النزاع واقع في ان
الرسالة هل يتصور في الصورة البشرية وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا
ان قالوا ابعث الله بشراً رسولاً واذا اثبتنا ان البشرية لا ينافي الرسالة فقد اثبتنا جواز انبعاث
الرسل والصابئة سلموا الرسالة الروحانيات واوجبوا التوجه الى الهياكل او الكواكب السبعة
وعملوا الاشخاص على صورة الهياكل فتقربوا اليها وذلك سبب عبادة الصور والاصنام والحنفاء
سلموا الرسالة الجسمانيات واوجبوا التوجه الى اشخاصهم ولم يتخذوا اصناماً الهة ولا اعتقدوا
النبيين ارباباً لكنهم قالوا للرسول طرفان بشرية ورسالة قل سبحان ربي هل كنت الا بشراً رسولاً
فبطرف البشرية يشاكل نوع الانسان ويشاركهم فياكل ويشرب وينام ويستيقظ ويحيى و
يموت وبطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة ويشاركهم يسبح ويقدس ويبيت عند ربه
يطعمه ويسقيه وينام عينه ولا ينام قلبه ويموت قالبه ولا يموت روحه والمناظرة بين الفريقين
كانت في اوائل الزمان قائمة وقد اظهرها الخليل عليه السلام حيث قال انى بريء مما تشركون
وبذلك امر خاتم النبيين صلوات الله عليه على ملة ابيكم ابرهيم قال اذا امرت ان اكون
اول من اسلم قل انى وجهت وجهى للذى ... ومن الايات وفيه فصول كثيرة ذكرناها في كتابنا
الموسوم بالملل والنحل واما الجواب عن شبهة المهملة وافحام الانبياء فانما يلزم الافحام على

ويقال

من يقال بالمهلة او اوجب على النبي امهال الناظر وذلك مذهب المعتزلة واما من قال انه لا يمهل
ولا يلزم من انه يمهل ان يجيب بانه يجب لا من منع المهلة ولم يشد الى معرفة الرسل بان اخبر عنك
بما لا يمكنك انكاره وهو احتياجك الى صانع فاطر حكيم اذ كنت تعرف ضرورة انك
لم تكن فكنت وما كنت بنفسك بل بمكون غيرك وهذه في ابتداء الدعوة يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فكيف يمهل ويخلي النفس وهو مامور بدعوة
الناس الى التوحيد والمعرفة ما الزم في الزمن تفحصاً فتفحصاً ولا يستمهل انما يتوجه اذا قلت
الدعوة من الحجة التكليف والدلالة المعجزة ثانياً من تحققت بها الشبه في نفسها ولو تصدى لدعوة الناس
الى وحدانية الله تعالى لا يخلو نفس سوية عن الدلالة على التوحيد اولاً ثم يتحدى بالرسالة عن
ثانياً اعتبر حال جميع الانبياء عليهم السلام في دعوتهم واما ابو البشر صلوات الله عليه فقد
ثبت صدقه باخبار الله تعالى ملائكته اني جاعل في الارض خليفة ولم يكن في اول زمانه من كان
مشركاً فيدعو الى التوحيد وحين امروا بالطاعة في صدق الله تعالى في خبره سجدوا له ومن
لم يسجد فكانه لم يصدق فاستحق اللعنة وهو اول من كفر واما نوح عليه السلام فاول كلامه
مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فاثبت التوحيد ثم النبوة فقال او عجبتم ان جاءكم
ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واما هود عليه السلام بعده قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره ثم قال ولكني رسول من رب العالمين اثبت التوحيد ثم النبوة واما صالح عليه السلام

فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم واما لوط عليه السلام
فكان يدعو الناس بدعوة الخليل ابرهيم صلوات الله عليه وما جرى بينه وبين قوم من
عبدة الاصنام والكواكب من الهه ما ينصتون قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
وقال لابيه انه اتتخذ اصناما الهة يا ابت لم تعبد ما لا يسمع الاية ثم اثبت رسالته فقال
يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعنى اهدك صراطا سويا وكانت الدعوة جارية
على لسان اولاده الى ان وصل الى موسى صلوات الله عليه وكان من شانه مع فرعون ما كان اذ قال
له فرعون وما رب العالمين قال فمن ربكما يا موسى حتى حقق عليه التوحيد بتعريف وحدانيته اولا
ومن افعاله فى جواب ما رب العالمين قال رب السموات والارض وفى جواب من ربكما قال ربنا
الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى ثم قال بعد ما قرر التوحيد انا رسول من رب العالمين فكان
منكر التوحيد وجب البداية معه باثباته ومن كان مقرا به وجب البداية معه باثبات نبوته
كما كان عيسى صلوات الله عليه مع بنى اسرائيل اذ قال قد جئتكم ببينة من ربكم الاية ولما كانت
دعوة سيد البشر صلوات الله وسلامه عليه الكامل من الشرائع واجل كان يبتدى ثانيا مع عبدة
الاصنام باثبات التوحيد ثم بالنبوة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم اخرج عنه اصنامهم
من ورقة الخالق فاطر من شاركهم فى ذلك من قبلهم والذين من قبلهم وكذا فيه احتياجهم الى
خالق فى وجودهم ثم احتياجهم الى رازق فى بقائهم الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء

الاية ثم قرر بعد ذلك نبوته وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الاية فكانت الاية بمعناها
دالة على التوحيد وبظاهر لفظها البليغ ونظمها الانيق دالة على صدق دعواه وتحديه ولربما
يبتدى بدعوى الرسالة لكنه تضمنها حقايق التوحيد قل يا ايها الناس انى رسول الله
اليكم جميعا الذى له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيى ويميت الاية حتى كانت الاية بعبارتها
الفاظها وطول عباراتها الخارجة عن نظم الشعراء ونثر الفصحاء الخارقة للعادة تثبت النبوة بعبارتها
عبارتها الفايقة اوضح دلالة على رسالته وصدقه لمعجزة وكانت بمعانيها الحقيقية ودقايقها
المعنوية دالة على التوحيد واقرب الكلامين ان قررنا لا يمكن المستمع الاستمهال وليس له
امرا بالتقليد فان التقليد قبول قول الغير من غير حجة وفيما نحن بصدده منحصران وانما لزم
تكليف ما لا يطاق اذ لم يكن المستمع متمكنا من الاستماع والنظر والتدبر فى كل ما يسمعه ويقوله
حتى لو انكر ظهر عناده وبطل استرشاده هذا هو طريق الدعوة النبوية والحجة العقلية ولكن
تكلفنا له ان المستمع اذا استمهل وجب على النبى امهاله فيلزمهم انه لا يثبت للنبى ما هو الرسول الا
برسوله ما ادعوه فان كل عاقل اذا استمهل وامهل تعطلت النبوة فى الحال وصار منتظرا لمدة
الامهال حتى يعود اليه الذى ويلزم اللعن اليه وبعد لم يثبت عنده نبوته لا يدعو جبرئيل
الى النبى صلوات الله عليه ما قم فانذر فيقوم له المستجيب فيقول انت امهلتنى وانا بعد فى مهلة
النظر والنظر طريق المعرفة فريد تصدى عن الطريق فانت قبل معرفتى مرتاب فالمعلم الطريق فنا

مفصل فيجعلها معجزا فيستدلون فيزول الالزام على النبي قولا وفعلا فيلزم المعتزلة القول بان الراي

واجب على العاقل قتال النبي وقتله وهذا مما لا محيص لهم عنه واما الجواب عن تعلم الحيل

لا لخواص او العزائم والتنجيم وعلم الجر والطلسمات فلانا ويمكن العاقل حصول العجائب من

الخواص والعزائم لكن امثال هذه الغرائب ليس يخلو قط عن حيل كسبية ينضاف اليها ومباشرة

فعل وهو سعي الى الشيء واختيار وقت وتعزيم قول واعداد الة واستعداد مادة والمعجزة الى

فعل وقول من جهة المدعي بحيث يتيقن الناظر ان ذلك ليس فعلا لله تعالى الا انه في الحال

تصديقا للدعواه بخلاف المعجزة فان كل عاقل يعلم بالضرورة ان عظاما رفاتا رميما لجميع

فيحيى شخصا ويشخص حيا من غير صنع البشر من جهة المتحدي ولا من اوليائه عند من لا يكون ذلك الا

فعلا وصنعا محضا لله تعالى ليظهر صدقه فصدقه الى التصديق به لهم فانا قد ذكرنا ان الفعل

باختصاصه ببعض الجائزات يدل على ارادة الفاعل فاذا فعل عقيب دعائه مقترنا بدعواه

وهو صادق في نفس الامر دل على قصده الى التصديق وتخصيصه برسالته ولو قدر مثل ذلك

للمعجز على يد كاذب المعجزات فيقترن بدعواه النبوة بل يصرف عنه داعية الدعوى ضرورة

حتى لا ينقلب الدليل شبهة ولا ينحسم الطريق على قدرة الله تعالى في اظهار التصديق بالمعجزة

وكما اذا اختص الفعل بوقت وقدر وشكل دل على ارادة مخصصة بذلك الوقت والقدر والشكل

ولو لم يقدر وجوده لم نفهم اتفاقا فكذلك اذا اختص ذلك الفعل بوقت تحدي المتحدي دل ذلك على انه

لاظهور صح

انما اراد

انما اراد تخصيصه بالصدق وكلام مختلف وجه الدليل العقلي على اصل الارادة باصل التخصيص

لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص التصديق فافهم هذه الدقيقة هذا

كمن علم ان له عند الله تعالى دعوة مستجابة فدعا واستجيب علم ضرورة ان المجيب اراد

تخصيصه بتلك الاجابة اكراما له وانعاما عليه ولم يقدح في علمه تلك تجويز الجهة ان

ذلك ربما وقع اتفاقا او بسبب اخر فاذا كان مثل ذلك معلوما في الجزويات لكل شخص عرف

مواقع نعم الله تعالى عنده وكان بصيرا بزمانه مقبلا على شانه فما ظنك بمجال من اصطفاه

الله تعالى من خليقته واجتباه من بريته قال المنكرون ولنا اسولة اخرى وجب عليكم

الجواب منها ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالى صار معتادا كالاوقات فانا نتكلم في الات

الا انه من المنكرات المعتادة في ثاني الحال وان لم يوجد في سابق الاحوال السنن تنزل

ان يكون الخارق في زمان التكليف فان في اخر الزمان ينخرق العادات كلها فتكور الشمس

وتنكدر النجوم وتسير الجبال وتنشق السماء وتزلزل الارض فلا يدعي مدع ان هذه امثالها

معجزات وهي بالاتفاق خوارق لا تندرج تحت قدرة البشر ولا يتوصل اليها بالحيل بل محض

فعل الله تعالى فلا يكون ذلك دليلا على دعوى من المدعي فالعاقل في زمان التكليف ربما

يتوقع ان تتوالى الايات فلا يحصل له العلم بكونها اية على صدقه ما لم يامن التوالي والتعاقب

بل يعتبر ذلك في فعله ربما ومنها ان العقلاء لا يجوزون وقوع امثاله في الحال الكذ

يجوز ان وقوع امثاله في سالف الايام او في قطر اخر من اقطار العالم او ظهور ذلك بفعل فاعل على
اخر وان كانوا عاجزين عن معارضته فلربما لا يعجز غيرهم فعجزهم لا يدل على صدقه ومنها ان
الثالث في صدقه لكل واحد واحد من الناس فيجب ان تكون الرافع للشك لكل واحد واحد
وعلى مقتضى ذلك يلزم ان يخص كل واحد او كل جمع غيب وحضور بمعجزة خاصة وليس
ذلك شرطا عند المسلمين بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من اهل الخبرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق
على غيرهم من اهل التقليد ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمان بل لو استمرت خرجت عن الاعجاز
والتحقت بالمعتاد فبماذا الزمنا تصديق الانبياء الماضين ولم نجد في زماننا ما يدل على صدقهم
وبماذا الزم اهل الاقطار في زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يديه من الايات هذا مشكل ومنها انكم
لا تجوزون الاضلال على الله تعالى فانه لو جاز ان يظهر الايات على يدي كاذب ولا يظهرها
على وفق دعوى صادق فلو جاز ذلك بصح في الالهية ولا هذا ينفتح في الربوبية وكثير من الانبياء
قد خلت دعوتهم عن المعجزة فضلا على الله تعالى دعاة للخلق الى الحق ومن غير التفات الى طلب الايات منهم
ومن غير الكتاب على طلب الايات من الله عز وجل فما بالكم ربطتم صدق الرسل بالمعجزات بذلك
ومنها انه لهم هل للخلق طريق الى معرفة صدق الرسل سوى المعجزات الخارقة للعادة فان منعتم ذلك
فقد حسمتم القول وحسمتم الطريق على الله تعالى وذلك تعجيز وان جوزتم ذلك فهلا اوجب
ذلك وجوب المعجزة فالذي جعل المعجزة اولى بالدلالة من غير ذلك الدليل ومنها انكم لا تقولون

عن دعوى علم ضروري في وجه دلالة المعجزة فتارة تدعون الضرورة من حيث القرينة الحالية
وهي اقتران التحدي بالمعجزة وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص الى
التصديق وتارة تدعون ذلك من حيث انها نازلة منزلة التصديق بالقول وتارة تدعون
ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة فهلا ادعيتم الضرورة في اصل الدعوى انه يعلم صدقه
ضرورة ولئن قلتم ان قول مخبر يحتمل الصدق والكذب فيقال لكم ولا احتمالات ينجر الى
هذه الوجوه ايضا فبطل دعواكم الضرورة فيها خصوصا والنزاع فيها على من لا ينكر ما ان
يرد الينا من ضلال ويقولوا سحر مستمر وما يأتيهم من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين ولئن
نسبتم الى اعتياد السحرة في نبوات الخصم المحض في الحكم وما وجه الخلاص ولات حين مناص
قال اهل الحق اما الجواب عن السؤال الاول ان المعتاد انما لم يمكن دليلا لانه لا اختصاص
له بدعوى المدعي وغير المعتاد مختص بدعواه اختصاص دلالة اما من حيث القرينة كحمرة الخجل
واصفرار الوجل واما من حيث ان اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين دليل قصد
المخصص بالوقت واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص الى التصديق والوجهان حاصلان
بنفس الاقتران ولو توالى الخارق بعد ذلك لم يرفع هذه الدلالة فان اعتياده في ثاني الحال لم يرفع
القرينة الاولى ولا ابطل الاختصاص الاول وقال بعضهم المعجزة كما سلمت عن المعارضة لم
في الاعتياد في ثاني الحال وهذا لم يعتد من معجزات الانبياء عليهم السلام ما كان خارقا في

اولية ثم صار معتاداً في الثانية وانما هو الزام تجويز عقلي فيندفع بما ذكرناه منعاً للالزام
وتسليماً واما الجواب عن السؤال الثاني فيقارب ما ذكرناه من تحقيق وجود دلالة المعجزة وبطلان الاحتمالات
الخيالية والوهمية من قوة الدلائل العقلية والقرائن القطعية وقد قررنا ان المعجزة ذات دلالة
عقلية وهو اختصاصها بتحدي المدعي واقتضاء الاختصاص قصد التخصيص ومع
حصول مثل ذلك في قطر من الاقطار او في وقت من الاوقات لا يخرج الدلالة عن كونها دالة
لانه لم يوجد ثم اقتران يدل على الاختصاص واختصاص يدل على قصد التخصيص والمعجزة
ايضاً ذات دلالة من حيث القرينة وجواز حصول مثله لا يدفع دلالة القرينة كمن عرف
قطعاً بحكم قرينة اطراد العادة ان ماء الفرات لم ينقلب دماً عبيطاً وهو جار بجريانه في الاول
مع انه يجوز عقلاً او وهماً ونصيره قدرة الله تعالى انه قلبه دماً جارياً وهذا التجويز لا يدفع
علم الضرورة وكذلك نجوز عقلاً ان يكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل لكن اذا اقترن
بها حال من سبب الوجل علم انها صفرة الوجل لا صفرة الزعفران ونقول نحن نعلم ضرورة ان الرقي ٢ ضرورة صح
الى السماء والمشي على الماء واحياء الموتى وقلب العصا حية تسعى وامثال ذلك نقض للعادة
البشر واذا اقترنت بتحدي الرسالة وتصديق قول ما كانت كانت آية معجزة على البشر وان
لم يكن نقضاً للعادة ومع الآية معجزة عليه والعادة عادة له وكذلك لو ادعى النبي مداً وجزراً
في جيحون كان ذلك معجزة له لانه نقض لعادتها وان كان معتاداً لاهل البصرة وكذلك

لو قال آية صدقي ان ينبت الله عز وجل نخيلاً في خراسان وحصل ذلك كان معجزة له واما
الجواب عن السؤال الثالث كل من عارضه شك في صدقه في التحدي وجب ازاحته لكن المعجزة
اذا ظهرت لاهل الخبرة والكياسة وحصل لهم العلم بذلك وهم جمع غفير فالحري ان لا يبقى
شك لاهل الصناعات الاخر وان اشد الناس انكاراً من كان عنده خبرة وبصيرة بخواص
الاشياء واحوال اهل الحرفة والحيل واذا ظهرت المعجزة بخلاف ما توهموه فهم اولى
الناس بالقبول واما العامة فالتخيلات والمخاريق اذا اوهمت لهم شكاً في الحال فالحري ان
لا يعتريهم ريب في مقال اصحاب المعجزات فيلزمهم الاقرار بتصديقهم ويلزمهم غير مهلة
العامة اذا سمعوا منهم جازمة اوامر الاعتراف من غير توقف لا ريب ولا يجب على النبي
يتتبع آحاد الناس وافرادهم لكل واحد بمعجزة خاصة واذا ثبت صدقه فمن قبله قوله الذي صح عنده
كتبليغ الغيرة آيات مائة وهو في قطر آخر باستفاضة الخبر اليه وتواتره عليه واما في غيره بما
وهو في قطر آخر باستفاضة الخبر اليه وتواتره عليه واما في غيره بما نقله بالنقل والاستفاضة في الاربع
اما الجواب عن السؤال الرابع نقول نحن نجوز الافعال على الله تعالى لكن شرطان لا يقع خلاف
المعلوم وشرطان لا يناقض الدليل والمدلول ولا يلتبس الدليل والشبهة وشرطان لا يؤدي
الامر الى التعجيز وشرطان لا يؤدي الى التكذيب في القول ويذكر لكل واحد وجهاً ومثالاً
فنقول اذا علم الباري سبحانه انه يرسل رسولاً ويتحدى بمعجزة وعلم انه ينصب دليلاً يدل

بمعجزة فلو اضلّهم بعين ذلك الدليل وقع الامر على خلاف المعلوم وذلك محال ولذلك اذا
اخبرنا برسول ليهتدى به ثم اضلّ كل من بعث اليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذبا وذلك
محال فان الكذب لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجوز عليه ذلك لان الكذب اخبار عن الشيء على خلاف
ما هو به وهو يعلم ما هو به وكل من علم شيئا كان لا خبر عن معلومه والخبر عن المعلوم خبر على ما هو به
فلا يجتمع في العالم خبران متناقضان واذا علم الرب تعالى صدق النبي فقد صدقه ومن صدقه
لا يجوز ان يكذبه ومن وجه تناقض الدليل ان جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف فاذا
دل شيء على شيء لا يجوز ان يدل على خلافه فان ذلك غير مقصود ولما كان جهة التخصيص اذا دل على
ارادة لم يدل على خلاف ذلك وجهة التخصيص بالتصديق لا يدل على خلاف قصد المخصص فاذا بان
رسول واخلاه عن دليل الصدق او اظهار معجزة والقصد بها الا اضلال الخلق او اظهار خارق العادة
على يدى كاذب في معارضة دعوى النبي كل ذلك محال لما ذكرنا انه يؤدى الى المحال هذا كالاخلال النظر
الصحيح التام ولا يفضى الى الجهل فانه اذا تم وجب وجود العلم لا محالة وكنصب دلالة الوحدانية
ليدل على الشرك فالاضلال على الاطلاق يجوز ان يضاف الى الله تعالى بمعنى انه يخلق ضلالة في
قلب شخص لكن اذا ادى الى المحال فهو محال فلا يفعل لتناقضه واستحالته والمحجوب تناعشر واما
الجواب عن السؤال الخامس فنقول نعم لا ينحصر طريق التعريف في المعجزات بل يجوز ان يخلق لهم
علما ضروريا بصدق النبي فلا يحتاج المدعو الى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه او ينصب لهم

المراد

امارات اخر غير خارقة للعادة لكن يتبين لواحد بحكم قرينة الحال والمقال صدقه والقرائن لا تنحصر
في طريق واحد قد يترتب قرينة او يثبت على الشخص ما يوجب على الغير او يخبر عن اسرار اهله
كلامه فيعلم صدقه كما اخبر الملائكة عليهم السلام بقوله جل جلاله اني جاعل في الارض خليفة فاذا
ثبت صدقه عندهم اما بالخبر عندهم او بتعليم آدم الاسماء لزم تصديقه على كل من خلف بعدهم
واذا اخبر من ثبت صدقه بدليل ما عن صادق آخر يخلفه وجب تصديقه وكذلك الخبر عن كل
صادق يجيء انه لم يعلمه ولا علم الخلق بآيات في خلقته وصورته واحواله وفعله وجب على كل
من سمع ذلك تصديقه باخبار الاول ولهذا اخبر التنزيل عن مثل هذه الحالة على لسان عيسى
صلوات الله عليه ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وعلى لسان موسى صلوات الله عليه
الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر الآية وعلى
لسان الخليل صلوات الله عليه ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واما البشارة في التورية
والانجيل الكثير ان تحصى ولهذا كان لموسى صلوات الله عليه بعث صور اعظم صور الانبياء
والاولياء عليهم السلام فلما خلا في طالع القوس كما ثبت فلو لم يظهر النبي معجزة قط كان ما مضى
من الدلائل كافيا لهم ولهذا اقتصرت معجزاته على اظهار الامر للاميين من العرب دون اهل الكتاب
من اليهود والنصارى فانهم كانوا محجوجين بما ثبت عندهم من الاخبار عن الصادقين واما
الجواب عن السؤال السادس فنقول كل علم نظري فلا بد وان يستند الى علم ضروري ولكن الفرق

ربما يكون بعيد المبدأ وانما يستند اليه النظري بعد نظريات كثيرة وربما يكون قريب المبدأ
فيستند اليه في اول المرتبة والعلم بصدق النبوات ان عددناه من جنس العلوم الحاصلة بتواتر
الاحوال فهو في اول المرتبة يستند اليه فيقال ان المتحدي اما ان يكون صادقا واما ان يكون كاذبا
وبطل ان يكون كاذبا لحصول الخارق للعادة عقيبه على وفق دعواه من غير ان يعارض بمعارض
واقتران هذه العلامات معا يستعقب علما ضروريا بصدقه فيدعي الضرورة ههنا لا في اول الدعوى
فان عددناه من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق فالعلم الحاصل به كالعلم الحاصل
بكونه مريدا فان التخصيص يدل على انه مريد وهذا التخصيص بعينه يدل على انه مريد لهذا الامر بعينه
ويكون النزاع على هذا الراي لا كالنزاع في دعوى الضرورة بل الضرورة في العلم فانه بعد ظهوره لا ينكره الا معاند او غافل
ظاهر واعلم ان النبوة والرسالة انما يصح اثباتها بعد اثبات كون الباري تعالى امرا ناهيا مكلفا
واجب الطاعة ومن لم يثبت له امرا ونهيا لم يمكنه اثبات واول امر يتوجه منه تعالى على عباده
فانما يتوجه اولا على رسله بالدعوة الى التوحيد بانه لا اله غيره اي لا خالق ولا امر غيره ثم على غيرهم
باستماع دعوته والنظر في معجزته والنبي يصحح اولا صدقه في جميع اقواله ثم يؤدي رسالته ويقرر
نبوته فقط لا وان يكون اليه الصدق معه لا حقيقة النبوة هو صدق القول مع ثبوت الامر قبل
فهو يتحقق في الباري لا غير وكانه لا نبوة الا بعد الكل لا واثبات فيه يكون الامر مخصوصة على كل مسلم
وقد لحق بعد ذلك ومن ذلك مثل لا وله على التوحيد بان لا اله واحد في خلقه وامره لا شريك له

ويلحقه

وقد يكون ايات عامة تدل على صدقه في جميع احواله واقواله وتلك الايات قد تكون
من جنس الاقوال كايات الكتاب وقد تكون من جنس الافعال كايات الاحياء وقلب الجماد
حيوانا وبالجملة فلا تزال الصدق لا ينفك عنه حاله ومقاله طرفة عين وذلك هو المعنى بالعصمة
الواجبة للانبياء عليهم السلام لان العصمة لولا تبعث بطلت الدلالة ولزم التناقض [?]
خصوصا فيما يرجع الى الوحي اليهم وكلف الناس تصديقهم في اقوالهم ومتابعتهم في افعالهم والاجماع
انهم معصومون عن الصغائر عصمتهم عن الكبائر فان الصغائر اذا توالت صارت بالاتفاق
كبائر وما اسكر كثيره فقليله حرام لكن المعجزة في حقهم عقلا وشرعا مثل ترك الاولى من
الامرين المتقابلين جوازا وجوازا وحظرا وحظرا ولكن التشديد عليهم في ذلك
القدر يوازي التشديد على غيرهم في كبائر الامور وحسنات الابرار سيئات المقربين
ونحن كما لا نجري عليهم سهوا عظيما فلو يلتفت الى ظواهر الاحوال وانظر الى سرائر المآل

القاعدة العشرون في اثبات نبوة نبينا المصطفى صلوات الله عليه

وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجمل من الكلام في السمعيات وفي الاسماء
والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر
والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار واثبات الامامة وبيان
كرامات الاولياء ومن الائمة ووجه النسخ في الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة الشرائع كلها

وأن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء **وبه ختم الكتاب**

وان تحققنا القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء عليهم السلام منهم من
ورد اسمه في الكتاب ومنهم من لم يرد واجبة الطاعة ويجب على كل مكلف الايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله وانه لا نفرق بين احد من رسله وانه ثبتت صدق من تقدم على نبينا محمد صلى الله عليه
عليه اسماً فاسماً وشخصاً فشخصاً باظهار عليه من الايات وبما اخبر من ثبت صدقه عندنا
وانا تحقق ختم الانبياء عندنا بخبر النبي الصادق عليه السلام وبما اخبر القرآن انه خاتم
النبيين ومن ادعى النبوة من اهل الكتاب وغيرهم من المشركين فلا متمسك له الا القول بانه
الفصيح والصلاح في وجه المعجز **قال اهل الحق** الدليل على صدق نبينا صلى الله عليه الكتاب الذي
جاء به هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان وهو دال على صدقه من حيث لفظه
البليغ ومعناه المبين فنقول كما تميز نوع الانسان عن انواع الحيوانات بالنطق المعبر
عن الفكر وصار فيه التشرف وكرامته لهم كما قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم كذلك تميز لسان العرب
من سائر الالسن واللغات باسلوب اخر من عذوبة اللسان وحلاوة اللفظ وسهولة
المخارج والتعبير عن معاني اللطف اللائق في الضمير باوضح عبارة واوضح تقرير وصار فيه للتشرف
وكرامته لهم كما قال تعالى بلسان عربي مبين وكذلك تميز لسان النبي صلى الله عليه وسلم من لسان
العرب كلهم باسلوب اخر من الفصاحة البينة والبلاغة الفائقة والبراعة الظاهرة للناظر فيه

والمعاني

من المعاني المبينة والحقائق الرزينة كما لا يخفى على من انصف واختبر واختبر كلماته واستبصر في
صار فيه التشرف وكرامته لهم كما قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال صلى الله عليه انا افصح
العرب انا افصح من نطق بالضاد وكذلك تميز القرآن الكريم من سائر كلماته باسلوب اخر خارج عن
جنس كلام العرب كلهم ومن كلماته ايضاً وبنوع اخر من الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة بما
لم يعهده العرب في نظمهم ونثرهم وسجعهم وشعرهم بحيث لو قوبل افصح كلماتهم بسورة واحدة من
القرآن كان التفاوت بينهما اكثر من التفاوت بين لسان العرب وسائر الالسن بل هو
خارج عما بين كلمات النبي نفسه وبين ما نزل عليه من الكتاب المهيمن على الكتب كلها اذ
الفرق بينهما فرق ما بين القديم والحادث والفرق والصرف بينهما صرف ما بين الاثر والمؤثر فعلم قطعاً
وقطعاً ان الذي جاء به وحي يوحى اليه وتنزيل تنزل عليه دال على صدقه ومعجزة له على فصحاء
العرب وبلغاء اهل اللسان وشعراء ذلك الزمان فتحداهم بل تحدى الثقلين عن الاتيان
بمثل كتابه او قرآنه قل فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما اتبعه وثنى ذلك قال فأتوا بحديث
مثله ولما عجزوا عن الاتيان بمثله تنزل على ذلك حين قالوا افتراه فقال قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات
ونزل عن العشر الى سورة مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ولما ظهر عجزهم وبان خزيهم انذرهم صاحب
التنزيل وحذرهم المتحدي بالدليل فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس

والمجادلة اعدت للكافرين وكيف لا يكون التحدي ظاهراً ظهور الشمس والكتاب يقرع عليهم
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً افلم يكن للبعض من بلغاء العرب وفصحائهم يتصدى لمعارضته بنقض الدعوى المعروضة الى عجز
لنوع الجن والانس وقد خبروا ابين معارضة القرآن والخروج بالسيف والسنان فكيف
اختاروا الاشد على الاضعف واثروا ما فيه بذل المهج والنفوس واستحلال النساء واسترقاق
الاولاد واستباحة الاموال على اهون الامور وايسرها في المقدور وهو معارضة سورة واحدة
افلا يكون ذلك التحدي ظاهراً وبكونه واضحاً وان استراب فيه المعترض تشكيكاً للنفس في
القطع واليقين وتشنيعاً للعز الخفي بالطين فالتحدي حاضر لم يتبدل ولسان القرآن على رأس
التحدي لا ... في الخبر القرآن حتى يجري كما يجري الليل والنهار ولسان المعارض عن التحدي قاصر
في مدة خمس مائة سنة وزيادة وبلغاء العرب قد اجتمعت لهم مناقب الشعر في العصر الاول
لطافة الطبع وفي العصر الاخر وفيما بينهما عجز الاولين والاخرين بلا تردد واظهر على ان مضمون القرآن
حق وانه قول من الخبير صادق كيف ولو اعتبرت سورة سورة اعتباراً متأملاً فيها منصف صادق
في كل سورة على حيالها اشتملت على صنف من الفصاحة وضرب من البلاغة يعجز البشر عن مثله كما في
ذلك في سورة اخرى وربما يكون القصة واحدة والتعبير عنها مختلف اختلافاً لا يخل بالمعنى
ويكون اسلوب النظم والبلاغة نوعاً آخر تباين الاول واعتبر هذا المعنى في كل قصة مثل قصص

وقصة

وقصة موسى عليه السلام في سورة القصص وقصته في سورة طه فمن ذا الذي يقدر على
مثل ذلك من البشر وكيف يصل الى غاية القوة النطقية الانسانية ولهذا لما قطع
البلغاء من العرب لبديع النظم والمجاز الرفيع قالوا ان هذا الا سحر يؤثر هذا من حيث اللفظ
واما من حيث المعنى فما اشتمل عليه القرآن من غرائب الحكم وبدائع المعاني التي عجزت الحكماء والاوائل
عن الاتيان بمثلها نوع آخر من الاعجاز خصوصاً ممن نشأ يتيماً بين الاميين من العرب
ولم يقرأ كتاباً ولا درس علماً ولا تلقف من استاذ ولا تعلم من معلم فقولك انه وحي محض يوحى
اليه من ربه بل بحث ينزل عليه والا فمن اين لطبع محمد يجيء بمثله وايضاً فما اشتمل عليه القرآن
من قصص الانبياء والمرسلين كيف جرت دعوتهم ومن اجاب لكلمتهم ومن نكل عنهم والى ما
آل امرهم ممن لم يسمع ذلك من احد ولا خط كتاباً بيمينه ولا طالع كتب الانبياء والتواريخ
والاخبار معجز ظاهر ودليل على الحق باهر وهذا في قصة الماضين فاما الاخبار عن
الغيوب مما سيكون في ثاني الاحوال مما انباء طابق الحال وصدق المقال اذ اخبر انه يظهره
على الدين كله وقد ظهر واخبر انه غلبت الروم وقد تحقق وغيره من الاخبار وكذا لما
اشتمل عليه القرآن من انواع العبادات والمعاملات من الاحكام الحلال والحرام والحدود
والقصاص والديات واحكام السياسات اعجاز ظاهر اذ جمع فيها بين صلاح المعاش
ونجاة المعاد وبناها على قواعد كلية تجمع شمل العامة وتناط بعقل الخاصة ومن فرع

الكتب المنزلة من التورية والانجيل والزبور تبين لنا الفرق الظاهر بينها وبين القرآن
اذ كل ما اشتملت عليه من الحقائق العقلية والاحكام الشرعية على بسطها اشتمل عليه القرآن
باوضح عبارة واصح اشارة على اختصاره وقد اراد متنطع على قدرناه لا يقدر ان يغير حرفا
وكيفية تركيبها وما فيها من الحكم والاسرار التي تقضي منها العجب وبالجملة القرآن بصورة الفاظه
ومعانيه معجز ويحق حقائقه وعجائبه معجب وهو دليل ظاهر على حقيته وانه من صدق
المتحدي بآياته **قال اهل الزيغ والباطل** انا على ما في ما ذكرتموه من اعجاز القرآن سؤالين
احدهما ان القرآن بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة عندكم والقديم لا يكون معجزا وبمعنى
القراءة هو فعل القارئ وتلاوته وفعل القارئ لا يكون معجزا وان قلتم ان الرب تعالى
يخلقه في الحال من غير كسب من النبي قيل وفي اي محل يخلقه افي لسانه ومن المعلوم ان الحروف
والاصوات القائمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجز لا يكون مقدورا وان قلتم في محل
آخر من شجرة او جمع او قلب ملك والمعجزة ذلك المخلوق لا ما نطق به النبي فاذا هو معجزة لم نسمعه
وما سمعناه ليست بمعجزة فالجواب عن هذا السؤال والثاني انكم قلتم وجه اعجاز القرآن
فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فاحد من هذه المعاني او الاخير تثبت حقائقها فتكلم عليها
وهل هي بافرادها معجزة او بمجموعها وقد رأيناكم اختلفتم في ان القرآن معجز من جهة صرف
الدواعي او من جهة ما اشتمل عليه من بديع النظم والفصاحة ومن قال بالقسم الثاني اختلف

ايضا في ان

في ان الفصاحة بمجردها معجزة ام بانضمام النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان المعجز يجب ان يكون
ظاهر الكل ومن هو في حضرة معجز ظهوره لا يشتبه فيه البشر ومن قال منكم انه معجز من حيث الفصاحة
فقط جوز ان يكون في كلام العرب مثله من حيث النظم والجزالة ومن قال بالثاني فقد جوز
المماثلة في الاول فلم يظهر ظهور انقلاب الجماد حيوانا او العصا ثعبانا والحجر الصلد عينا نضاخة
الى غير ذلك من معجزات الانبياء عليهم السلام ان ظهرت هي على الفصاحة لم يبق للمتردد فيها مجال
قال اهل الحق اما السؤال الاول فنقول القديم يستحيل ان يكون معجزة والمكتسب للعبد
كذلك والقرآن وجوه من المعجزات ولكل وجه وجوه من التقديرات فيجوز ان يقال التلاوة
من حيث انها تلاوة معجزة وتقدير الاعجاز فيها من وجهين احدهما ان يخلق الله تعالى له
الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان التالي من غير ان يكون قادرا عليها او محركا
لسانه بقدرته واستطاعته فيتحقق فعل الله تعالى له وظهر اعجازه في نظم المخصوص ويجوز
ان يخلق الله تعالى في نفس النبي كلاما منظوما فيترجم عنه بلسانه ويجوز تحريك اللسان فقط
لم يكن الكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير ويثبت في الصدور كما قال تعالى لا تحرك به لسانك
لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه اي في صدرك وقلبك فاذا قرأناه اي جمعناه فاتبع قرآنه
ويجوز ان يكون يخلق الله تعالى ذلك الكلام في قلب الملك او في لسانه فيلقيه وحيا الى
قلب النبي ويعبر عنه النبي بلسانه كما قال تعالى انه لقول رسول كريم اي تنزيلا ووحيا كما

قال تعالى علمه شديد القوى ويجوز ان كان خلق الله تعالى هذه العبارات المنظومة بعينها في
اللوح المحفوظ فيقرأه عليه السلام ويقرأها على النبي صلى الله عليه فيسمع منه كما يسمع الواحد
منا ويكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل مظهر والنبي مظهر كما ان الواحد منا يقرأه ويكون مظهرا
له اظهار جبريل واظهاره بالبدل على صدق النبي صلى الله عليه وهذا كما خلق الله تعالى الناقة
في الصخرة ثم اظهرها منها عند دعوة صالح صلوات الله عليه فيكون اظهار المعجزة مقرونا بالدعوى
والتحدي لا خلق المعجزة ويجوز ان يخلق الله تعالى ماء في صخرة صماء ثم يظهرها عند التحدي
واظهار المعجز كخلق المعجزة في الدلالة على الصدق وينبغي ان يتنبه ههنا لدقيقة وهي انا اذا رأينا
شعرا كان لامرئ القيس وانشدناه فاللفظ بذلك الشعر لا لامرئ القيس وانشاده فهذا على
نظم ذلك بل ربما يكون الراوي عديم الطبع في انشاء الشعر فضلا عن نظم مخصوص فما
منه وما هذا الا لما فيه فنقول انا قرأنا شعرا من كتاب او سمعناه من لسان وحفظناه ثم رسم
في الخيال او القلب او تلفظ النفس بذلك الشعر ثم نكلم فيه ثم عبر عنه بلسانه فيكون المسموع
المحفوظ من حيث انه مسموع ومحفوظ مقدور لنا لكن النظم الترتيب في المسموع والمحفوظ غير مقدور
له ولكل لوح لا يعرف الكتابة اصلا ولوحا مصورا فيه صورة منظومة على ترابا ناعما حتى
انتقش فيها نقشا مطابقا كان الالقاء مقدورا له والنقش والانتقاش غير مقدور له
انه هذا ليس يعرف الكتابة اصلا فالارتسام في النفس والخيال كالانتقاش في التراب سواء

فيبقى

فيبقى نظم الشعر نقشا بعد نقش ورسما بعد رسم ابد الدهر كذلك ارتسام قلب النبي
القاء القرآن اليه وحيا وتنزيلا كانتقاش التراب الناعم بالنقش المنقوش في اللوح فيكون الرسم
في قلبه والمعبر عنه بلسانه والرسم غير مقدور له بل المحض في ذلك ابتداعا من الله تعالى هذا هو الحق في
وجوه معجزا وعلى طريق اخرى ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات
وان كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل عليه السلام بالاشخاص والاجسام والاعراض
وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى منفردا عما عليه الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة
الجسمية في شخص معين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقته ووجدت اخرى
فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهوره بظهور المعنى بالعبارة او ظهوره تابع
كما صارت العبارة شخص المعنى كذلك صار صورة الاعرابي شخص الملك وقد عبر القرآن عن مثل
هذا المعنى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وكذلك يجب ان نفهم عبارات القرآن واما الجواب
عن السؤال الثاني فنحقق اولا حقائق الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ونميز كل واحد منها
بحقيقته ثم نبين ان الاعجاز في كل واحد وفي المجموع فنقول اولا قولا على سبيل المباحثة
والبسط ليتضح الغرض والمعنى به ثم نقول ثانيا قولا على سبيل التحديد والضبط ليتخصص الغرض
والمعنى فيه اللفظ قد يكون دالا على المعنى دلالة مطابقة اما وضعا واما مجازا وقد يكون
دالا على المعنى بشرط ان يكون مفصحا عن كنه حقيقته ومعبرا عن غرض المتكلم وارادته في القسم

الاول مثل قولنا تحرك الجسم فانه يطلق على حركة الجماد والحيوان والنبات والانسان والسماء
والارض وكل ما هو قابل للحركة ثم اذا اخص اللفظ من موضع خاص عبر عن تلك الحركة بعبارة
اخص كما ورد في القرآن يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا فان المور اخص وكذا
السير وهما اخص من الحركة وذلك ان المور حركة لطيفة للجسم اللطيف وذلك كالشعاع يكون
شعاعا متجاوزا في السير وكان المور المضاف الى السماء والسير المضاف الى الجبال افصحا عن تبيين
الغرض مبينا عن المعنى اللائق به وكان افصح من تحركت السماء وسارت وجاءت وذهبت
ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لا تزلزل التركيب متقارب المخارج سهل التلفظ به مطابق
للمعنى وذلك هو معنى الجزالة وقد يوجد الفصاحة والجزالة في لفظ واحد وقد يوجد في الفاظ كثيرة
وجمل من الكلام غير يسيرة ولا بد من نظم تلك الكلمات فالنظم يطلق على مطلق التركيب والترتيب
لكنه ينقسم اقساما فقد يقع ركيكا وقد يقع رصينا فادناه ونهاية جزالته ما يذكر في الخطابة والوعظ
يتحقق في المحاورة المعتادة وفوقها ما يتحقق في المكاتبة والمراسلة وفوقهما ونهاية جزالته ما يذكر في الخطابة
والموعظة وفوقها ونهاية جزالته ما ينظم من الشعر وليس فوقها ونهاية جزالة عند العرب وهو على اقسام لا ينضبط
ولذلك سمي الشعر نظما وما سواه نثرا ثم اذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم اطلق عليها اللفظ
البلاغة من بليغ الكلام وهو درجة الكمال هذا كلامنا على سبيل المباحثة والبسط اما قولنا على سبيل
التحديد والضبط فنقول الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط افصاح وجه المعنى

وايضاح

وايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط قلة الحروف واختصارها
وتناسب مخارجها وتمام مجمع المعاني فيكون اللفظ فصيحا جزلا معا فيجمع معاني كثيرة
في الفاظ يسيرة كما يقال بعد الجزء بحسب الفصل ومنه ما ورد في القرآن ولكم في القصاص حياة وبينهما
يتباينان والنظم ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه يتفقد بتفقد تناسب الكلام
في اوزانها وتقاربها بحيث الدلالة على المعنى وذلك انواع واصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع
المعاني الثلاثة اعني الفصاحة والجزالة والنظم بشرط ان يكون المعنى مبينا صحيحا وهنا من
المعلوم ان القرآن فاق كلام العرب محاوراتها ورسائلها وخطبها واشعارها فصاحة وجزالة
ونظما لحيث عجزت عن معارضتها عجز من لم يقدر عليها اولا واخرا لا عجز من قدر في الاول وعجز في
الاخر والا لكان لفعله صوت ما يتهدد عندهم من الكلام الاول فالقرآن معجز من حيث البلاغة التي هي
هي عبارة عن مجموع المعاني الثلاثة والعرب قد احست من انفسها ان القرآن خارج عن جنس
كلامهم جملة وكذلك كل من كان له ادنى معرفة بالعربية يعرف اعجازه هذا لان البلغاء يعرفون
وجوه الاعجاز فيه على قدر رتبتهم في البلاغة ومن كان افصح وابلغ كانت معرفته اشد واوضح
كما ان من كان ساحرا في زمان موسى عليه السلام كان علمه بوجه اعجاز العصا اوفر ومن كان احذق
في الطب في زمان عيسى عليه السلام كانت معرفته باعجاز احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
اكثر ومن كان اعلم في علم الطبيعة في زمن الخليل عليه السلام كان يقينه باعجاز السلامة من النار

اشد واصدق والاختلاف في وجوه الاعجاز لا يرهن وجه الاعجاز فلهذا لو اجتمع عند العالم
بوجوه الاعجاز العلم بوجوه الحكم والعادة الشريفة فيه كانت معرفته اكثر ولو ضم الى ذلك العلم بوجوه
تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة والامر بمكارم الاخلاق والنهي عن ذميمات
الافعال والخصال والحث على معالي الشيم والحكم كانت معرفته بالاعجاز في غاية الانضمام ونهاية
الالتئام ومعرفة الذي يصل بفكره الضعيف وعقله المشوب بجاذبات الوهم والخيال الى الحكم
المخفية في ترتيب الحروف وتركيب الكلمات التي هي كالمواد والصور ومطابقتها العالم الخلقي
بتطبيق عالم الامر على عالم الخلق وذلك العلم المختص بالانبياء عليهم السلام وهنا الذي تقتصر
الافهام وتكل الاوهام وتعشو العقول البشرية عند الاسرار الالهية هباء وتتحير الحواس الانسانية
عند خواص الحكم الربانية عناء ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الاية ولهذا قصرت همتي في شرح اعجاز القران
على سورة طويلة او قصيرة في ايات مخصوصة انظر الى اول اية نزلت عليه كيف اشتملت على وجوه
البلاغة والحكمة اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فيرى المراد ان يعبر عن تقرير الخالقية العظيمة
عمم الجميع الخلق في العالم ثم خصصها للانسان المطابق خلقته خلقة العالم باسره كيف يعبر عنه بلفظ
افصح منه بيانا واوجز لفظا واشرف نظاما والطف عبارة ومعنى ثم انظر كيف خصص الاسم الربوبية
في حال تربيته وكيف عمم الخلق اولا ثم خصص وكيف ابتدا خلق الانسان من العلق حيث كانت
مرتبته في حال قبول صورة الروح مرتبة العلق ومرتبة قبول صورة الانسان الى ان انتهى الى البلوغ التام

ايض

وفي قبول جميع القران الرحمن علم القران خلق الانسان كما ينتهي الى المرتبة السابعة حتى يقبل علم البيان
علمه البيان وكيف قرن اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالحكمة في
اقرأ واقرأ اولا وثانيا وربك الاكرم ما ابلغ لفظا ومعنى من اقرأ باسم ربك ثم عمم التعليم ثم
خصص بالانسان كما عمم الخلق ثم خصص بالانسان وكيف اجتمعت الفصاحة في الالفاظ
باستيفاء وجوه المعاني وكيف اقترنت بها الجزالة على قلة الحروف وخفة كلماتها من غير اخلال في البلاغة
وكيف انتظمت تركيبا من حيث اللفظ واوضح ترتيبا من حيث المعنى وكيف لاحت فيها البلاغة
بجزالة الالفاظ وحسن المعاني حتى كانها حاكمة على الاولين والاخرين من تقرير العموم والخصوص
وتفضيل الامر على الخلق واضافة الخلق والجلالة الى الرب تبارك الله رب العالمين فتبين من
هذا ان القران جملة معجزة الا في حق من لا يعرف دقائق البلاغة وحقائق المعاني وبعض
سوره معجزة في حق قوم وبعض سورة واحدة معجزة في حق قوم وبعض اية واحدة معجزة في حق قوم وبعضه
مقادير الاعجاز على مقادير الدراية والتحقيق ومن العجب ان المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل
ورود الشرع وبنوا ذلك على ان العاقل المتفكر لا يعرى عن خاطرين يخطران على قلبه احدهما
يدعوه الى النظر حتى يعرف الصانع فيشكره فيثاب على شكره والثاني يمنعه عن ذلك فيحتاج
بعقله الى اخذ الطريقين بالاحسن ويرفض احدهما بالخوف فقال لهم اذا تحدى النبي عليه السلام
واخبر انه رسول الله كان خبره محتملا للصدق والكذب فهلا اوجبتم النظر في تصديقه وتكذيبه

ثم يحصل الخبر بالصدق اولى فان فيه الامن اذ لو كان صادقا فلكذبه خسر ولو كان كاذبا فصدقه قد
لم يخسر فانه ان يك كاذبا فعليه كذبه وفي طلب المعجز منه خطر اخر وهو جعل الخبر اولى بالكذب فكانه
يكذبه في الحال الى ان يظهر المعجزة فيصدقه في تلك الحال وعند المعتزلة القران من جنس كلام العرب
فانهم يقدرون على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستقم لهم التمسك باعجاز القران قال المعترض
اذا قال النبي انه رسول الله اليكم وانه انزل على كتابا اقرؤه عليكم فما المعنى بالرسالة والرسول الله تعالى
وما معنى قوله انه نبي الله فيرجع الرسالة والنبوة الى صفة قائمة بذاته بها يستحق ان يخاطب الناس
بالاوامر والنواهي عن الله تعالى ام يرجع الى اخبار الله تعالى انه رسوله فان كان الاول فما حقيقة تلك
الصفة وان كان الثاني فكيف يتصور ان يكلم الله تعالى البشر فان الذي يسمعه البشر من الكلام
حرف وصوت وعندكم كلامه ليس بحرف ولا صوت وان كان وحيا من الله تعالى فما معنى الوحي
وكيف يتصور ان ينزل الملك على صورة البشر فان كان الملك شخصا جسمانيا فيجب ان يكون على شخص
بشر حتى يكلمه بكلام البشر وان كان جوهرا روحانيا فكيف يتصور ان يتشخص ويظهر بشخص
جسماني ليس نفس الدعوى انما يكون معقولا في نفسها لم يخرجها البشر بالبرهان عليها فان نزول
الملك معقول ولا نزول القران الذي هو كلام معقول بل هما مستحيلان عند العقلاء باسرهم
وايضا فانه ادعى بعد ذلك صعوده الى السماء والجملة الكثيفة يستحيل ان يصعد ولا بد من
العلوية لا يقبل الخرق واذا اشتمل كلام على ما يستحيل في العقل حكم ببطلان اصل دعواه الى غير

ذلك فما

ذلك مما ادعى انه شاهد العالم واخبر عن حشر الاجساد والاحياء في القبور والميزان والصراط
والحوض بعد ذلك فان هذه غير معقولة لان قبولها على الوجه الذي يدعيه مستحيل قال المحقق
النبوة ليست صفة راجعة الى نفس النبي ولا درجة تبلغ اليها احد بعلمه وكسبه ولا استعداد النفس
يستحق به اتصالا بالروحانيات بل هي رحمة ونعمة من الله تعالى يمن بها على من يشاء من عباده كما
سمعتم بديعها ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده كما قال نوح عليه السلام
ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك الى غيره من الانبياء عليهم السلام
وسيد البشر صلى الله عليه قال كما قال الاولى قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا قل لا املك
لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون لعمري لا يعدم نفس النبي من امر كالتبرز في الفطرة وحسنا
في الاخلاق وصدقا وامانة في الاقوال والافعال قبل البعثة لا انه بها استحق النبوة او دون ... حسبها
للاتصال بالملائكة وقبول الوحي بل كما قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
القلب لانفضوا من حولك ولما قال القوم لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم قال
تعالى اهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا فخصص النبي صلى الله عليه وسلم تخصيص الرحمة وهي
مختصة برسالته الى الخلق رحمة ونعمة كما قال سبحانه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فمن عرف
نعمة الله ثم ينكرونها والانبياء عليهم السلام خيرة الله في خلقه وحجته على عباده والرسالة

اليه وابواب رحمته واسباب نعمته الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس ان الله اصطفى
آدم ونوحاً الآية فكما يصطفيهم من الخلق لمرتبة الرسالة والنبوة يصطفيهم من الخلق فطرة بكمال
الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة
حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة وكملت قواها النفسانية وتهيأت لقبول اسرار الالهية
بعث اليهم ملكاً وانزل عليهم كتاباً ولا تظنن ان الملك يتجسد شخصاً بمعنى انه يتكاثف بعد
ما كان جسماً لطيفاً كما تكاثف الهواء اللطيف غيماً كما ظنه قوم ولا انه يعدم حقيقته ويوجد
شخص آخر كما ظنه قوم ولا انه ينقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان ذلك كله محال بل الجواهر
النورانية خصت بقوة الظهور باي شخص اراد واما قال الله سبحانه فارسلنا اليها روحنا فتمثل
لها بشراً سوياً وقال تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ولا بعد ان يكون في العالم هذا الا
تعلق امر واحد باجساد فان غرائب التمثيل يستدعي شخصاً يكون كاملاً في عالم التمثل
شخصاً يكون مرتبة في مرتبة رسولية ونظمه وعلمه وما ذكرنا هنا الا بمثل المعنى الذي في الذهن
بالعبارة التي في اللسان او بالكتابة التي في اللوح فعبارة اللفظ دليل على المعنى وكل دليل مظهر
للمعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول حلول الاعراض في الجواهر ولا نزول
نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص في المرآة الصقيلة
او وقوع الظل على الماء الصافي فانه يقرب المعنى مثالاً واحداً لكان التمثل تمثل من مصادر الصفا

التخيلين

التخيلين نزول الروحانيات على الجسمانيات كل روحاني له هيكل يظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه
وكل هيكل في العالم العلوي له شخص في العالم السفلي يظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه غير انكم لتقدم بصنعة
امنا ما العقل فهي مظاهر تلك الهياكل التي هي مظاهر تلك الروحانيات ونحن معاشر الحنفاء اثبتنا
اشخاصاً ربانية مفطورة بوضع الخلقة على اصطفاء من الجوهر واجتباء من العنصر مناسبة لتلك
الجواهر الروحانية مناسبة الضوء بالضوء والظل بالظل والنبي طرفان بشرية من حيث الرسالة سبحان ربي
هل كنت الا بشراً رسولاً فطرف يقبل الوحي وطرف يؤدي الرسالة والوحي هو القاء الشيء الى الشيء
بسرعة فكل صورة علمية يقبلها الطرف الروحانية من الملائكة الذين هم رسل ربهم اليه دفعة
واحدة كوقوع الصورة في المرآة ضرورياً واقرب مثال لها الينا المنام الصادق فان الرائي
يرى كانه نزل بستاناً او اجتنى ثماراً او خاض في الماء وتحدث احاديث كثيرة من سؤال وجواب
وامر ونهي بحيث لو املاها املاءات او رواها وتنضيت صفائح وكل ذلك في لحظة كانها لحظة في
ذلك الا ان الصورة الفعلية والقولية اذا كانت من عالم المعاني بل احرى تلك المنام لا يستدعي زماناً
ولا ترتيباً بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت دفعة واحدة في نفس الرائي حتى انقضت
به ثم عبر عنه بعبارات كثيرة من عبر عن المعنى من صورها الخيالية الى معانيها العقلية ولذلك
صارت الرؤيا الصادقة جزءاً من اجزاء النبوة كما صارت التؤدة والاناة وحسن السمت جزءاً
من النبوة فالنبوة اذا جملة ذات اجزاء وتلك الجملة بمجموعها لا تتحقق الا لمن اصطفاه الله تعالى

لرسالته وبعض اجزائها فلذلك بعث الصالحين من عباده فيبلغون الى ذلك الجزء بطاعاتهم
وعباداتهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا اما مجموع صفات حيث
المجموع لا يبلغ اليه احد بكسبه واستطاعته واما تنزيل كلام الله تعالى فيعني تنزيل الملك به
وليس يدعي التنزيل انتقالا فانك تقول نزلت عن كلامي ونزل الامير عن حقه وقد ورد
في الخبر نزول الرب تعالى الى السماء الدنيا وورد في القران عجيبة وانا انزلناه لك فلا يدعي انتقالا
كما حقق في التاويلات ثم الكلام الذي هو ليس بصوت لا يطلق عليه التنزيل ولا يجوز تنزيل الا بالايات
الدالة عليه ولا الزام على الخصم انما يظهر انه انبأ الله تعالى امرا ونهيا واثبات الامر انما يظهر اذا
توافقنا على ان له تعالى ملكا وملكا وله ان يتصرف في ملكه بالامر والنهي والتكليف على
ثبت له اختياره واذا حصل وفاقنا على هذه المراتب وعلمنا ان كل واحد من احاد الناس
لا يتاهل لقبول امر الله تعالى ووحيا اليه تعين بالضرورة واحدا اصطفاه من عباده في بلد
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم فدعاهم من ايهم فدعوا نفسها من جائز العقلية
واذا كانت الدعوى مقرونة بدليل الصدق وجب التصديق ويجب ان لا يتراخى دليل الصدق
عن نفس الخبر والا كان المخاطب مكلفا بالتصديق في الحال ولا يتراخى الوجوب عليه الى ان عرف
الصدق بل التمكن كاف كما بينا ولكن التمكن انما يتحقق من جانب المكلف بوجوب العقل التام
والعقل انما يدرك اذا وجد دليل الصدق فكما لا يتراخى عن وقت التكليف لا يتراخى ايضا

دليل

دليل الصدق عن نفس الدعوى فليجب هنا كل التعجب ان الدليل المقرون بالخبر والدعوى اذا
عجيب لا يلزم الخصام ولا ينفع احتجاج واما سائر الاخبار السمعية فاذا ثبت صدق النبي وجب
الايمان بذلك والسمع والطاعة له فان عرضنا الى وجهها بالدليل العقلي فبعينه وغيره وان
لم نعرف فتصديق وتسليم ومستحيل في العقل وكان بين لا استحالة نعرف وجه استحالته
ونعرف ان الصادق لا يقرر المستحيل فنطلب بكلامه محملا صحيحا فان وجدنا الحيرة ولا امنا
صدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه ومن ذلك حشر
الاجساد وبعث ما في القبور من الاشخاص فاعلم انه لم يرد في شريعة من الدلائل اكثر مما ورد
في شرعنا وحشر الاجساد وكان الزمان لما كان مقرونا بالقيامة كانت الايات اصرح بها
والبينات ادل عليها ومفارقة الارواح الاجساد وبقاء الارواح فقد اعترف بها حكماء
الالهيون وحشر الاجساد لما كان ممكنا في ذاته وقد ورد به الصادق حيث وجب التصديق
بذلك من غير ان نبحث عن كيفية ذلك اذ الرب جل جلاله قادر على الاعادة قدرته على الانشاء
والابداء فيحيي العظام كما انشأها اول مرة وكما يحيي الارض بعد موتها كل ربيع كذلك يحيي الموتى
ودليل من رام اثباته على طريق الحكمة هو ان النفوس الجزئية اذا فارقت الابدان ولم تشتغل
في نفوس الشقاء عن الاذى جسمانية احتاجت الى الابدان ضرورة والا كانت معذبة فاما
سعداتها في نفوسها وشقوتها انما تكون بالالهام والالات انما تتحقق اذا

عادت بنفسها كما كانت فمن قال بحشر الاجساد وفي قضية الحكمة حيث وفر كل نفس حظها
من كمالها اللائق بها واعطاها جزاءها على مقدار سعيها او من تخفيف ذلك فحصر الحشر على النفوس او
تفنين في كل عصر فقد تجردت من المواد الجسمانية وقضى بالتعذيب على المحل نفس في العالم وفي ذلك
مناقض للحكمة وايضا فان الترتيب بين نفس ونفس حاصل في الدنيا واذا فارقت النفس البدن
فاما ان يزول الترتيب حتى يستوي الحال بين من حصل للنفس علوما كثيرة وبين من اشتمل على جهالات
كثيرة واما ان يثبت الترتيب وليس في ذلك العالم جنة ولا نار عندهم فيحصل لهم بذلك لذة او الم
ادراكيتان هم معدة لاهل السعادة ولا عذاب متأخرة لاهل الشقاوة فتماثل اللذة والالم والنعمة
والعذاب تتفاوت بتفاوت النفس اولا ثم كل نفس بحسب ما استعدت له من العلم والجهل الى تفاضلت عظيم
افردنا الذكر هاهنا لطرف المعاد واما السؤال في القبر وعذابه فقد ورد بها الخبر الصحيح في مواضع
كثيرة بحيث بلغ الاستفاضة وهو حق اما وجه ذلك على الطريقة المرضية انها ليست ذلك الروح
المجردة خاصة ولا البدن على هذه الهيئة السابقة حتى يلزم عليه ما ينافي الحس ولو كان الخطاب
انما خطاب التكليف خطابا بالاعتقاد المجرد لكان التزام الاعتقاد على الروح المجردة ولو كان خطابا
بالاعتقاد والقول والعمل جميعا لكان يشترط فيه حضور الجسد على الصورة المخصوصة لكنه
خطاب يقتضي عقدا وجوابا من حيث القول من ربك وما دينك ومن نبيك فلو كان الرابط
حسا او نوحا عليه بهذا الخطاب استدعى منه فهما للخطاب وجوابا ولاجزاء الناطقة من كونه

والناطقة

والناطقة اجزاء مخصوصة بذلك الاجزاء مستقلة بالجواب وان كان الشخص من حيث هو شخص
غير مشعر بذلك كالنائم مثلا او كالسكران فيحييه ان يحيي الله تعالى تلك الاجزاء ويكون السؤال
متوجها عليها من حيث انها فاهمة ناطقة ثم يكون الحشر بعد الشخص بصورته اذ السؤال يتوجه
عليه حتى يجيب عن صفة العقد والقول والعمل والله اعلم واما الميزان فقد ورد به الكتاب العزيز
بين في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقد قيل ان الموزون جسم اما كاغذ مكتوب
عليه خيرات العبد وشروره ثم يخلق الله تعالى فيه ثقلا او خفة فيحتج بالميزان والاحرى ان
يقال ان لكل شيء في العالم ميزانا لائقا بوجه ذلك الشيء ميزان ما يقبل الثقل والخفة العيار في
الميزان المعهود وميزان المكيلات الكيل والمذروعات الذرع والمسافات الفراسخ والاميال
العدد وميزان الاعمال والاقوال ما يكون لائقا بها والله اعلم بالاسرار واما الحوض والشفاعة فالحوض
نهر على ظاهره وهو كالانهار الاربعة في الجنة ويشرب منها اهل الجنة في القيامة لا يظمأ بعدها
ابدا واما الشفاعة فقد قالت المعتزلة انها للمطيعين من المؤمنين بناء على مذهبهم ان الفاسق
اذا خرج من الدنيا من غير توبة يخلد في النار لانه فعل ما يستوجب النار بفسقه ومن دخل النار كان
مغضوبا عليه والمغضوب عليه لا يدخل الجنة وايضا فانه في حال الفسق ما استحق اسم الايمان
لان الايمان عبارة عن خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستحق
المدح وقد اختلفت اركان ايمانه مجروحة من الطاعة واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها قوله

تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الآية وقال تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ومنها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وايضا فان الرب تعالى ذكر حال الاشقياء وحال السعداء وربط
الخلود بمكانهما ولم يذكر في القرآن قسما ثالثا فقال عز من قائل فاما الذين شقوا الآية واما
الذين سعدوا الآية وفي تفصيل الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير وزادت الخوارج
عليهم بان كفروا اصحاب الكبيرة واستدلوا بقصة ابليس اذ كان عارفا بالله تعالى مطيعا الا
انه ارتكب كبيرة وهي الامتناع من سجود آدم صلوات الله عليه واستوجب اللعن والتكفير
والتخليد في النار وقصرت المرجئة في مقابلتهم حيث قالوا الايمان قول وعقد وان عري عن
العمل فلا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة واشدهم تقصيرا هم الكرامية
الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذاهبهم لخبثها ومن كلامها قالت الايمان قول
مجرد وهو الاقرار باللسان فحسب وان كان المقر كاذبا منافقا فهو مؤمن ولكنهم قالوا من عندنا
بل قالوا مؤمن حقا عند الله تعالى الخبر يثبت في حضرة اكثر المؤمنين في احكام الاسلام وقالت
الاشعرية الايمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة وقد قرره الشرع على معناه واختلف
جواب ابي الحسن في معنى التصديق فقال مرة وهو المعرفة بوجود الصانع والهيته وقدمه و
صفاته وقال مرة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان فيسمى الاقرار

باللسان

باللسان ايضا تصديقا والعمل على الاركان ايضا من باب التصديق بحكم الدلالة عنه لا انه قال بل
ان الاقرار تصديق بحكم الدلالة لا انه للقول فكان المعنى القائم بالقلب هو الاصل والقول
والعمل دليلان وقال بعض اصحابه الايمان هو العلم بان الله ورسوله صادقان في جميع ما اخبرا به
ويعزى هذا ايضا الى ابي الحسن ثم القدر الذي يصير به الكافر مؤمنا وهو التكليف العام على جميع
الخلق وخواصهم هو ان يشهد ان لا اله الا هو وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في جميع صفاته
الحميدة ولا قسيم له في افعاله وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق فاذا لم
ينكر شيئا مما جاء به ونزل عليه فهو مؤمن فان وافاه الموت على ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى
وعند الخلق وان طرأ عليه ما يضاد ايمانه من ذلك والعياذ بالله حكم عليه بالكفر عند ذلك وان
اعتقد مذهبا يلزم من حكم مذهبه مضادة ركن من هذه الاركان لم يحكم بكفره مطلقا بل نسب
الى الضلال والبدعة ويكون حكمه في الآخرة موكولا الى الله تعالى اما تخليدا في النار او نجاة والدليل
على جملة ما ذكرناه انا بالتواتر المفضي الى اليقين علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اظهر الدعوة
دعا الناس الى كلمة الشهادة لا اله الا الله محمد رسول الله ونعلم قطعا انه لم يبغ منهم في هذه
الشهادة بمجرد التلفظ مع اضمار خلو نفسه في القلب اذا قرره هذا المعنى فربما سماهم المنافقين و
سماهم الكتاب بذلك مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين ونسبهم الى الكذب وسماهم كاذبين في غير آي من الكتاب والله يشهد

لذا اقر بهذا المعنى قوم

ان المنافقين لكاذبون والكرامي يشهد ان المنافقين لصادقون فعلم من ذلك قطعا ان التصديق
بالقلب ركن من الاركان وهو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان تعبير عنه ونعلم قطعا ان النبي
صلى الله عليه كلام يريد منهم مجرد القول ما لم يقترن به عقد لم يكلف الخلايق جميعهم معرفة الله
كما هو هو لان ذلك غير مقدور الخلق واقرب دليل على ذلك انه تعالى يعلم جميع معلوماته على التفصيل
ويعلم انه يخلق جميع مخلوقاته على التفصيل ويريد جميع مراداته من الخلق والخلق وليس يعلم العبد ذلك
ولا يقدر ان يعلم ولم يكلف الا انه الاله هو وكيفية معرفة مستندة الى الدليل على ما ورد به التنزيل
ولا فتكليف ذلك تكليف ما لا يستطاع فثبت القول والعقد مطلوبا ومسلما وقد يكتفى بالصدق
في القلب اذا لم يقدر على الاتيان بالاقرار باللسان لكن في حكم الله تعالى لا الاشارة في حق الاخرس
تنزل منزلة العبارة في حق الناطق وقصة الخنساء اعتقها فانها مؤمنة دليل على صحة ما ذكرنا
في اصل الايمان وقد وقع كون العمل ركنا او واجبا تابعا فقول المرجية بالرجاء العمل كله
عن القول والعقد حتى قال المبغضة العبادات لم يات بطاعة واحدة ويكون الوعيدية بكونه ركنا
في الايمان حتى قال بسلب الايمان عمن ترك طاعة واحدة وكلا المذهبين مردود اما الاول
فيرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج والذي بالشرع
بذلك كله ويبطل كثير من حركات الانسان حكما على انه لم يضره المعاصي لم تنفعه الطاعات
وانه ان لم يكن مؤمنا فقط يترك ما امر لم يكن مثابا بامتثال ما امر واما المذهب الثاني فيرفع معظم

الايات

الايات من الكتاب والاخبار من السنة ويغلق باب الرحمة ويفضي الى الياس والقنوط واذا ورد
الكتاب في كم اية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فرق بين لفظ الايمان والعمل الصالح واعلم ان
الايمان له حقيقة والعمل الصالح له حقيقة غير الايمان وخاطب في كم اية الفاسقين بخطاب المؤمنين
يا ايها الذين امنوا لا تفعلوا كذا ولا تقولوا كذا اعلم بذلك قطعا ان الايمان لو كان هو العمل بعينه
او كان العمل ركنا مقيما في حقيقته لما صح هذا التمييز وايضا فيلزم الوعيدية ان لا يوجد مؤمن
في العالم الا نبي معصوم اذ لا عصمة لغير الانبياء ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان على احد حتى يستوفي
في جميع خصال الخير جملة وتفصيلا فيكون اسم الايمان موقوفا على العمل في المستانف فهو لا يرجح
الايمان عن العمل واولئك يرجحون العمل عن الايمان فعلم قطعا ان العمل غير داخل في الايمان ركنا
مقوما له حتى يقال بعدمه يكفر او يخرج من الايمان في الحال ويعذب ويخلد في النار في المال
وغير خارج من الايمان تكليفا لانه لو خرج يقال بعدمه لا يستحق لومه زجرا في الحال ولا يتوقع
عقابا وجزاء في المال والقول بان المعاصي يحبط الطاعات ليس باولى من القول بان الطاعات
ترفع المعاصي ومن قال صاحب الكبيرة يخلد في النار بشرط تخفيف العذاب عليه بسبب تصديقه
قولا وعقدا وطاعاته المحبطة تعالى عن قول الرجل يخلد في الجنة بشرط حط من درجة المطيعين بسبب
اياته وساير طاعاته والطاعة لو حبطت كيف اثرت في التخفيف والتخفيف كيف يتصور مع
التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل مقدر بوقت بل وتخليد الكافر في النار مقرونا به

علاً عقلياً وهو لم يكفر الا مائة سنة فهلو   العذيب بمائة سنة اقرب من غضب مائة دينارا ٢ سقط بالحسنة
واخذ منه مائة دينار كان عدلاً قال هو على اعتقاد انه لو بقي ابد الآبد لبقي على الكفر قيل ولو اعتقد
ان يحول عن اعتقاده عمل الليس من غصب مائة دينار على اعتقاد انه لو ظفر بالف غصب لو باخذ
بالالف كذلك فانحن فيه فالعدل المعقول انما ورد الشرع به والحكم المشروع ما دل العقل عليه وهو
ان العبد اذا كان مصدقاً بقلبه مخبراً عن تصديقه بلسانه مطيعاً لله تعالى في بعض الامر عاصيا
في البعض استحق المدح بقدر ما اطاع والذم بقدر ما عصى في الحال واستحق الثواب بقدر الايمان
والطاعة والعقاب بقدر العصيان في المآل ثم يستويان يتعارض امران احدهما ان يثاب
اولاً ثم يعاقب ثانياً او بالعكس وليس في الفضل والعدل القسم الاول فان رحمة الله تعالى
اوسع من ذنوب الخلق وفضله ارجى من العمل ولا ينقص المغفرة ولا تضره الذنوب ولان الايمان ٢ يفعلوط
احق بالتخلية عملاً وعملا من معصية موقتة ولانه لم يؤثر ان احدا يخرج من الجنة الى النار فيبقى القسم
الثاني وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت سمعا في الخبر شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وما
تمسكوا به من الايات فمخصوص عمومها محمول على الاستحلال ظواهرها بايات دلت على ذلك منها
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية ومنها قوله عز وجل قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وان خص هذا العام بالتوبة من غير دليل التخصيص فيحمل مخصص
تلك العمومات بحال الاستحلال وفي الاية دليل على التخصيص اما قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله

فمعناه

فمعناه يكفر بالله ورسوله لانه قرنه بقوله ويتعد حدوده ويتعدى جميع الحدود لا ينقص الا
الكافر اما المؤمن المطيع فقد وجد منه طاعة عز وجل سبعين سنة فكيف يكون متعديا جميع حدوده
بمعصية واحدة وكذلك قوله تعالى بلى من كسب سيئة اي شركا بدليل قوله تعالى واحاطت به خطيئته
والاحاطة من كل وجه لا يتصور الا في حق الكافر لان ايمانه منع الاحاطة من كل وجه وقوله جل وعز
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فمعناه مستحلا او قتله دون العمدية المطلقة من كل وجه لا يتصور الا من الكافر
ودليل اخر الاية من التشديد في العقاب والتغليظ بالغضب واللعن وذلك لا يليق غير مطلق
على القائل الذي لا يستحل الدم وهو خلاف وجل وذكر حال الاشقياء والسعداء مقصورا على الحال
قال فاولئك مأواهم النار خالدين فيها وهو على ما وعدهم الجنة خالدين فيها والدليل عليه الاستثناء
في اخر الاية

القول في الامامة

واما القول في الامامة فاعلم ان الامامة ليست من اصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر
فيها الى القطع واليقين بالتعيين ولكن الخطر على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل اصلها والتعسف
الصادر عن الاهواء المضلة مانع من الانصاف فيها وقد قال جمهور اصحاب الحديث من الاشعرية
والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة واكثر الخوارج بوجوبها فرضا من الله تعالى ثم جماعة اهل السنة
قالت هو فرض واجب على المسلمين اقامته واتباع المنصوب فرض واجب عليهم اذ لا بد للخلق من
امام ينفذ احكامهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويجبي جبايتهم ويقسم غنائمهم وصدقاتهم
ويحاكم اليه في خصوماتهم ومناكحهم ويراعي فيهم امور الجمع والاعياد وينصف المظلوم من

الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويبعث الدعاة والغزاة الى الاطراف واما العلم والمعرفة
والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثاقب وفكرهم الصايب ومن زاغ عن الحق وضل سواء
السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطاء وارشاده الى الهدى والدين فان عاند والا فينصب القتال
وتطهير الارض عن اهل البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارقة سطوة الله تعالى وشهاب نقمته و
عقوبة عقابه وعذبة عذابه والدليل السالم على وجوب الامامة سمعا اتفاق الامة بأسرهم في الصدر
الاول الى زماننا ان الارض لا يجوز ان تخلى عن امام قائم بالامر اما الصدر الاول فقد قال ابو بكر الصديق
رضي الله عنه في اول خطبة خطبها قبل البيعة ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد اله محمد فان الله حي لا يموت وتلا هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية
ثم قال وان محمدا قد مضى لسبيله ولا بد لهذا الامر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله
فناداه الناس من كل جانب صدقت يا ابا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الامر ونختار من يقوم به ولم
يقل منهم احد ان هذا الامر يصلح بغير قائم به ثم لما كان من الانصار من اختيار سعد بن عبادة وقولهم
منا امير ومنكم امير قام ابو بكر وعمر رضوان الله عليهما مع جماعة من المهاجرين والانصار يقصدون
سقيفة بني ساعدة قال عمر بن الخطاب كنت ازور في نفسي كلاما في الطريق حتى وافينا السقيفة هيأت
ان اتكلم قام ابو بكر رضي الله عنه وقال مه يا عمر وذكر جميع ما كنت ازوره الا انه كان اليق كنت
اخشى فبايعته وبايعه الناس القصة المشهورة ولما قرب وفاة ابي بكر رضي الله تعالى شاوروا

في

في هذا الامر ثم وصف عمر بصفاته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار في قلبه ولا قلب احد انه
يجوز خلو الارض عن امام ولما قرب وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة وكان الاتفاق
على عثمان رضي الله تعالى عنه وبعد ذلك كان الاتفاق على علي رضي الله عنه فدل ذلك كله
على ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم وهم الصدر الاول كانوا متفقين عن بكرة ابيهم انه لا بد من امام
ويدل اجماعهم على التوقف في الاحكام عند موت الامام الى ان يقوم امام آخر ومن ذلك الزمان الى
زماننا كانت الامامة على المنهاج الاول عصرا بعد عصر فلم يخل عصر من امام اما باجماع من الامة او بعهد
ووصية واما بهما جميعا فذلك الاجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الامامة هذا الكلام في وجوب
الامامة على الاطلاق اما القول في تعيين الامامة انها ثابت بالنص او الاجماع والقائلون بالنص
اختلفوا في ان اجماع الامة عن بكرة ابيهم شرط في ثبوت الامامة ام يكتفى بجماعة من اهل الحل والعقد
وقد ذكرت مذاهبهم في الكتب قال الاجل السيد القائلون بالاجماع الدليل على عدم النص على امام بعينه
هو انه لو نص على شخص بعينه لكانت الامة بأسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم الى العلم بعينه
بادلة العقول والخبر ان كان متواترا لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة والاتباع
مثل ما كان في الصلوات الخمس فيبنا ولما كان الخبر بعينه واجماعا ومن المحال من حيث العادة
ان يسمع الجم الغفير كلاما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة ويعصيانه الا
مجاهرة والدواعي بالضرورة متوفرة على النقل خصوصا وهم في بداية الاسلام وطراوة الدين وصفوة

القلوب وخلو من العقائد بعض الضغائن والاحقاد والتالف المذكور في الكتاب العزيز والعز بين قلوبكم
حتى اصبحتم بنعمة الله اخوانا واذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم
ينقل دل انه لم يكن في الباب نص اصلا وايضا لو عين شخصا لكان ان يجب على ذلك الشخص التعيين ان
يتحدى بالامامة ويخاصم عليها ويخوض فيها حتى اذا رفع عن حقه سكت ولزم منه فيظهر الظلم عليه ولم
يدع لها ايضا عليه ونسليمها اليه قالت النجدات الخوارج وجماعة من القدرية

ساقط بنسخة

مثل ابي بكر الاصم وهشام الفوطي ان الامام غير واجب في الشرع وجوبا لو امتنعت الامة من ذلك استحقوا
اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس فان تعادلوا وتناصروا وتعاونوا على البر والتقوى
واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الامام ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين
مثل صاحبه في الدين والاسلام والعلم والاجتهاد والناس كاسنان المشط والناس كابل مائة لا
تجد فيها راحلة فمن اين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله وزادوا على ذلك فقالوا ان وجب واحد
من الامة اما ان يثبت بنص من الرسول صلى الله عليه وقد دللتم على انه لا نص على احد واما ان يكون باختيار
من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الامة اجماعا بحيث لا يتقدر فيه اختلاف لا يتصور عقلا
ولا وقوعا اما العقل فلان الاختيار ان كان مبنيا على الاجتهاد والاجتهاد ينتهي على ما يعن لكل
واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك اذا كان مختلفا في الطباع
فالضرورة ان تصير مختلفا في الحكم الذي احق الاحكام بوجوه الاتفاق فيه الخلافة لا اولى ولا

الامكان

الازمان في الشرع هو الزمان الاول وما دله الاستخصاص بالصدق والاخلاص الصحابة واخي الصحابة
ونفي التهمة والخيانة المهاجرين والانصار واقرب الناس الى رسول الله صلى الله عليه ابو بكر وعمر فانظر
كيف اتخاذ الانصار الى السقيفة وكيف قالت منا امير ومنكم امير وكيف اجتمعت على سعد بن
عبادة لولا ان تدارك عمر رضي الله عنه بان بايع نفر حتى تابعه الناس ثم قال بعد ذلك الا ان
بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فانما رجل بايع رجلا من غير مشورة
من المسلمين فانهما تغرة ان يقتلا يعني الذي بايعت ابا بكر ومات اكثرت ووقى الله شرها فلو نعود
الى مثلها لم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعة وفي الغد لما بايعوه المهاجرين بنو امية وبنو هاشم عنهم
حتى قال ابو سفيان لعلي بن ابي طالب تدع هذا الامر يكون في شر قبيلة من قريش فاجابه علي بن
ابي طالب رضي الله عنه فتنتنا وانت كافر فتريد ان تفتننا وانت مسلم وقال العباس قولا مثل
ذلك وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم اتاه كتاب بقية الانبياء الخلافة في ولدك ما اختلف
الليل والنهار ولم يخرج علي رضي الله عنه الى البيعة حتى قيل انه كان له بيعة في السر وبيعة في العلانية
وقد خرج اسامة بن زيد وهو على جيش امره عليه النبي صلى الله عليه فقالوا فاذا لم يتصور اجماع
الامة في اهم الامور واولاها بالاعتبار دل على ان الاجماع لم يتحقق قط وليس ذلك دليلا في الرد
قالوا ونصب الامامة بالاختيار متناقض لان وجهين احدهما ان صاحب الاختيار من وجه
في النصب على الامام حتى نصيرا اماما ويجب عليه طاعته اذ اقام بالامامة فهو تماما صار اماما بامامته

فكيف صار واجب الطاعة بالطاعة والثاني ان لكل واحد من المجتهدين الناصبين للامامة لو
خالف الامام في المسائل الاجتهادية باجتهاده جاز له ذلك ومن مسئلة فرضتم وجوب الطاعة
له فيها الا ويجوز له المخالفة فيها باجتهاده فكيف يجعل اماما واجب الطاعة بشرط ان يخالفه اذا
ادى الى المخالفة اجتهاده قالوا انما بدا هذا الكلام على ان الامامة غير واجبة في الشرع نعم لو اجتمع اهل
الرئيس هي بيضة الاسلام وجمع شمل الانام وادى اجتهادهم الى نصب معلم كان جاز لهم ذلك
بشرط ان يبقى فيما لا مؤثر على التصفية والعدل حتى لو جار في قضية على احد وجب عليهم خلعه
ومنابذته وذلك كما فعل بعثمان وعلى رضي الله عنهما فانه لما احدث عثمان ذلك الاحداث
خلعوه فلما لم يخلع قتلوه ولما رضي على رضي الله عنه   واما منه خلعوه وقاتلوه

وقالت الشيعة الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا
وسمعا اما وجوب الامامة عقلا فان احتياج الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع
عليهم ويحملهم على مراعات حدود الدين كاحتياج الناس الى نبي يشرع لهم الاحكام ويبين
لهم الحلال والحرام واحتياج الخلق الى استبقاء الشرع كاحتياجهم الى تمهيد الشرع واذا كان
الاول واجبا لطفا من الله تعالى او احكمة عقلية واجبة كان الثاني واجبا واما السمع فان الله
تعالى امرنا بمتابعة اولي الامر ومنابعتهم فقال عز ذكره اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فاذا لم يكن امام واجب الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف وقال تعالى يا ايها الذين امنوا

اتقوا

اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فلو لم يكن في الامة صادقين واجب الصدق كيف وجب علينا ان
نكون معهم ويستحيل ان يكلف انسان كن مع فلان في العالم ولا فلان في العالم واذا كان العالم
لا يخلو من صادق مطلق فقد تحققت عصمته فانا لا نعني بالعصمة الا الصدق في جميع الاقوال
ومن كان صادقا في جميع الاقوال كان صالحا في جميع الاحوال وقرينة وذلك من وجه اخر قالوا
كما يجب حسن الظن بالصحابة انهم لا يعدلون عن نص ظاهر الى الاجتهاد وهم الصفوة الاولى
على طراوة القبول يجب ايضا حسن الظن بالرسول انه اذا علم احتياج الخلق الى من يجمع شملهم ويرفع
الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع وينصف المظلوم وينتصف من الظالم واتم الامر بتنبيه
مناهجه في دعوة المخالفين باللسان والسيف احوج منهم الى مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين
والتيمم بالتراب وغير ذلك فاذا لم يقصر في ايراد حكم في كل باب يسد الحبر على تطاير من تولى الثياب
كيف اهمل من اهم الابواب كل الاهمال فلم ينطق به نصا ولا اشار الى شخص تعيينا ولا
ذكره بوصف حتى بقيت الامة على الاختلاف في الاصول والفروع فمن ضال ومن هاد يدعي كل
واحد انه على الحق وخصمه على الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن عالم يدعي كل واحد انه العالم
وخصمه الجاهل ولا هادي لهما فلئن كان يتوجه للعباد ان يقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
مع انه لا يتوجه على الله تعالى افلا يتوجه للامة ان يقولوا نبينا هلا عينت لنا اماما نتبع قوله
من قبل ان نذل ونخزى وان الله ارسل الرسل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فان

فلم عرف احتياج الخلق واما تعيين فلم تحسن الظن بروات فلم عتيق وعمر ولم تتبعوا قوله
فلم تحسنوا الظن بصحابته في التخلص وانتم بين امرين اما ان تقولوا اجعل الامر فوضى بين امته
وفوض الامر الى راى المجتهدين ليتبين فضل المجتهد وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد في جعل
العلماء بجملتهم حملة الشرع ونقلة الدين قيل لهم وهلا كان الامر فوضى بين العقلاء وفوض
الامر الى نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين فلا يزال اليهم سلاطين ومنذرين ليتبين فضل
المجتهد الناظر وقصور العاطل القاصر او هلا وسال الصحابة في الالهام فيجعلوا الامر
فوضى بين الامة ولا يوقفوا امر الامامة ولا يشتغلون بتعيين الامام عن مواراة النبي صلى الله
عليه فضلا عن نصبه ليظهر فضل الفاضل وقصور القاصر واما ان تقولوا لم يجعل الامر فوضى لا
تراك الحال شورى وبلغكم النص والتعيين ثم لا نص الا في حق من يدعى النص ومن لا يدعى
النص كيف يتعين بالنص واعلم انه لا شبهة في المسألة الا ما ذكرناه وما ذكره الامامية من الطعن
في الصحابة وافتراء الاكاذيب على الرسول صلى الله عليه وسلم فكل ذلك ترهات لا يصلح ان يسود
بها الكتب او يجرى بها القلم وكذلك ما ذكره الزيدية من امامة المفضول مع قيام الفاضل واشتراط
الامامة عندهم ان والعلم والشجاعة والخروج بعد ان يكون فاطميا يلزم منه ان ساقط
يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض الف الف امام نافذ الامر واجب الطاعة
اذا استجمع كل واحد هذه الخصال احتجاج اهل السنة وعن مقالة النجدات في نفى وجوب الامام اصلا

شرعا وعقلا بان قالوا الواجبات عندنا بالسمع والمدارك لهذا الواجب اجماع الامة والاخبار
الذى ذكرتموه في تعيين الامام من اقل الدليل على ان الاصل الامامة واجب اذ لو لم يكن واجبا
لما شرعوا في التعيين ولما اشتغلوا به عن كل الاشتغال بقي ان يقال اجماع الامة هل هو دليل
في الشرع وان الاجماع هل ينتصب وهو صادر عن الاجتهاد بحيث لا ينتصب فيه خلاف
فاما تصوره عقلا ففي الجائزات العقلية موافقة شخصين على راى واحد واذا انقدح في
شخصين فالزائد من تصوره في ثلاثة واربعة الى ان يستوعب الجميع واما النقليون وهم عن
الصدر الاول فهو من ايسرها في التقدير فان الصحابة كانوا محصورين في الانصار والمهاجرين
واهل الراى والاجتهاد منهم اقلون العدد يمكن ضبطهم وحصرهم في محفل واحد فيتناظرون
في امر ويتفقون على راى واحد ولا يبعد من احدهم انكار اما وجه كونه دليلا فانا بالضرورة
نعلم ان الصحابة اذا اجتمعوا على امر فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق الا بنص خفي فلم يحصل عندهم
اما نص في ذلك الامر بعينه واما نص على ان الاجماع حجة ثم ذلك النص ربما يكون عندهم
وعندنا من احاد الاخبار فلا بد من اخبار قطعا حتى يكون حجة لكن الاجماع قرينة دالة عليه قطعا
وهو كالاخبار المتواترة فانها اورثت العلم بحكم القرينة لا بحكم العدد ومن الدليل على ان الاجماع
حجة تبكيت الصحابة من خالف الاجماع واخراجهم اياه عن سنن الهدى وقد جوزت المجتهدين
التعرض لمستند الاجماع فان المستند ربما كان قرينة قولية او فعلية او سنة هم العلم ولم يمكنهم

التعبير عنها باللفظ وربما كان ثم امر مجملا فان صرحوا به كان ذلك دليلا ثابتا في المسئلة وان لم يصرحوا
كفاهم الاجماع واما قولهم ان الاتفاق على امامة ابي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا عن جملتهم ليس
كذلك اذ لم يبق واحد من الصحابة الا كان لم يبايعه وعلي رضي الله عنه كان مشغولا وقت البيعة
بمواراة النبي صلى الله عليه وسلم فلهذا لم يخرج اليهم حتى لما رأى الناس في امر بيعة بايع ايضا ولم ينقل
عنه انكاره قولهم ان الاجماع في نصب الامامة الجائي على الامام من جهة الجمهور حتى يصير واجب الطاعة
لهم وينعكس الامر بعد ذلك حتى يصير واجب الطاعة لهم وهو متناقض نقول هذا لو كان الوجه
الذي يتلقى من الاجماع مقصورا على من صدر منه الاجماع وليس الامر كذلك فان الكل مستند
الى النص الخفي او الجلي من صاحب الشرع صلى الله عليه فهو الموجب والاجماع مظهر الوجوب وهو طريق
قطعي في معرفة الوجوب لان قول من لم يثبت صدقه ضرورة لا يكون حجة وقولهم لو خالف كل واحد
من المجتهدين امامه في مسئلة جاز قلنا نعم لانه مجتهد لان الامام مجتهد ولا يجب على المجتهد تقليد
المجتهد وهو لا يخالفه في الاجماع على انه امام بعد استناده الى النص انما يخالفه في مسئلة اخرى وهو من
اليس ادى اجتهاد ابي بكر رضي الله عنه الى قتال اهل الردة ومانعي الزكاة الى سبي ذراريهم
واغتنام اموالهم وادى اجتهاد عمر رضي الله عنه بعد ذلك في ايام خلافته الى ان رد اليهم سباياهم
فردها وكم من مسئلة خالفه الصحابة من مسائل الفرائض والديات وايجاب الرجم فرجع الى قولهم
وترك الاجتهاد وقولهم ان الناس لو تناصفوا وعدلوا لاستغنوا عن الامام قلنا هذا جار في

العقل

العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المطردة
ان الناس باقسامهم لا يستقرون على مناهج العقل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف
بالسيف والتهديد واما الجواب عن قول الشيعة انما يجب الواجبات من العقل فقد فرغنا
منه واما مستند الوجوب في نصب الامام فهو الاجماع الدال على النص الوارد من الشرع وقولهم
ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر ومتابعة الصادقين قلنا هذا مسلم في وجوب الطاعة
للامام على الاطلاق لكن الكلام انما وقع في التعيين اهو متعين بتعيين الشارع نصا ام بتعيين
اهل الاجماع اما الاول لم يثبت اذ لو ثبت لنقل وبالضرورة كثبوت الاقسام او يكون واحد
من الاقسام في موضع اختلاف الناس في تعيين الامام اليس لما كان عند ابي بكر رضي الله عنه نص
في تخصيص قريش بالامامة روى ذلك في حال دعوى الانصار فسكتوا عن الدعوى وما كانت
الامامة مخصوصة بقريش نصا كذلك لو كان عند احد نص في تخصيص بني هاشم لنقل ذلك
حين وقع التنازع فان المنازعة بين الانصار وقريش كانت بين قريش غير بني هاشم ومنازعة غير
هاشم عليا رضي الله عنه ومن العجب ان خبر التخصيص بقريش لم يكن متواترا اذ لو تواتر
لما دعت الانصار بكثرة الاوس وهم قد انقادوا للخبر الاحاد فكيف تظن بهم لا ينقادون
للخبر المتواتر فان قيل وعمر رضي الله عنه كان يجوز الامامة ايضا لغير قريش بل للموالي حيث
قال لو كان سالم مولى حذيفة حيا لما تخالجني فيه شك وايضا فانكم ادعيتم ان لا نص في

الامامة وقد ثبت نصٌ في تخصيص قريش بان قال الائمة من قريش فاحتج عليكم عمر بقوله اذا
ثبت نصٌ في تخصيص قريش عن كل المسلمين فيجوز ان يثبت نصٌ في تخصيص بني هاشم
قريش وايضا فانكم ادعيتم في الاول اهمال ثبوت النص وبطلان الحكم بالاجماع ثم قلتم ان
الاجماع يتضمن نصا خفيا يكون دليلا في الشريعة فقد بطلت الامامة بالنص فهلا ادعيتم النص
على ابي بكر ولم عقدتم بابا في ابطال النص واثبات الاختيار قيل اما الاول فان عمر رضي الله
عنه سلم لابي بكر رضي الله عنه ذلك الخبر الذي رواه ولم يظهر منه انه كان يجوز الامامة لغير
قريش واما سالم فقد قيل انه كان ينسب الى قريش فلذلك قال ما قال الخبر فيه ان الملك بعد
النبي صلى الله عليه يجي سيرته وامامته واما النص الخفي الذي يتضمنه الاجماع فهو لعمري لازم
جدا فان الامامة اذا لم تثبت الا بالاجماع والاجماع لا يثبت الا بالنص فلم يثبت الامامة الا
بالنص والجواب عنه ان نقول النص الخفي في الاجماع ربما يكون نصا في ان الاجماع حجة
متردد الامر بين هذين المحتملين فلم يمكننا دعوى النص على ابي بكر وذلك النص ربما
لا يكون نصا ظاهرا لكن قرينة الحال عند القوم وهم شهود الحضرة ربما اورثت لهم قطعا
فتنزل غير الظاهر عندهم كالظاهر وحصل لهم القطع بذلك واعلم ان الاجماع انما كان حجة
لان المجمعين بمجموعهم معصومون عن الخطاء والكفر والضلالة وان كان جائزا اذا حادهم
في العصمة نازلة منزلة شخص واحد في العصمة ويجوز ان يثبت حكم المجموع سقط

من حيث هو جملة يجوز عنه ولا يثبت لواحد واحد منهم كالخبر المتواتر فان العلم يحصل بمجموع عدد ان
لم يحصل باحاده وكالسكر الحاصل من الاقداح والشبع الحاصل من اللقم وغير ذلك وعليه يحمل قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية
والجواب عن المطالبة التي اوردوها نقول لا يمكن ان يقال ان النبي ما كان يعرف من يصلح
للامامة بعده وثبوت مناقبه فانه كان يخبر اصحابه بما سيكون بعده الى يوم القيامة والفتن والبلاوى
وخروج الدجال وقد قال عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
امتي ما زوي لي منها وكان يخبر اصحابه العشرة بما يفعله كل واحد ويجري عليه من الفتن واخبر
عليا رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وحديث ذي الخويصرة حيث قال
وقال انه يخرج من ضئضئ هذا الرجل وانهم والقصة معروفة وما قال له في صلح الحديبية انك
ستبتلى بمثل ما ابتليت به وصح ذلك يوم التحكيم وما اطلعه الله تعالى على امور من حال امته كما قال
ليستخلف قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد وروي ساقط في النسخة
انه راى في المنام ان ابا بكر نزع دلوا او دلوين بضعف وان عمر كان ينزع فنزع ... فقال صلى الله عليه وسلم
فلم ار عبقريا يفري فريه وقال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فيبعد كل البعد الا يعلم
الله عز وجل من يجلس بعده لكن لا يبعد ان لا يظهر لاحد ولا ينص على شخص لانه لم يكن مأمورا
بذلك ولو فقد انه مأمور بلزوم القول والنص والاظهار والاشتهار فان الله تعالى يعصم

هاديا مهديا وسراجا منيرا هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
فان قيل اظهره السنة يوم غدير خم حيث امر الناس بالدوحات فقممن وخطب الناس واخذ بيد علي
فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وادر الحق معه حيث دار وهذا حين نزل قوله تعالى يا ايها النبي بلغ ما انزل اليك من
ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقد فهم الجماعة من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه الخلافة
حيث هناه عمر رضي الله عنهما فقال بخ بخ لك يا علي اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وقال
عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال عليه السلام انا مدينة العلم
وعلي بابها الى غير ذلك من الاخبار قيل ان تمسكتم بهذه الاثار والاخبار فنحن لنا مثلها في حق
ابي بكر رضي الله عنه كذلك حيث روى مسلم في صحيحه انه قال عليه السلام ايتوني بدواة وكتف اكتب
لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان وقال عليه السلام ليصل بالناس ابو بكر وقال عليه السلام
ان وليتموها ابا بكر تجدوه ضعيفا في نفسه قويا في امر الله وان وليتموها عمر تجدوه قويا في نفسه
قويا في امر الله تعالى وان توليتموها عثمان يسلك بكم مسالك السداد وان توليتموها عليا تجدوه هاديا
مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم وقال لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وقال حملة
الحديث لما نزل سورة الفتح جاء العباس الى علي رضي الله تعالى عنهما فقال اني اعرف الموت
في وجوه بني عبد المطلب وانه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نعي اليه نفسه فانطلق بنا اليه

نسئل فيمن

نسئل فيمن يكون هذا الامر بعده فان كان فيكم فانتم وذاك وان كان في غيركم اوصى بكم الوالي بعده فابى
عليه علي فرجع العباس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له في ذلك فخطب الخطبة المعروفة الى
قوله الا من ولي هذا الامر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن مسيئهم فقيل يا رسول الله اوصيت بقريش
فقال الناس تبع لقريش ثم قال اوصيكم باهل بيتي وعترتي خيرا فانهم لحمتي احفظوا مني ما
تحفظون فيما بينكم وهذا الكلام كالاخبار دليل الاختيار فان قيل انما قلنا طريق العلم
بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب ان يكون على صفات مخصوصة
منها العصمة ومنها العلم والفضل ومنها الشجاعة ومنها العدل على الرعية — ساقط في النسخة
ولا مجال للاجتهاد وغلبات الظنون في يرها بل لا يعلم ذلك الا بنص — ساقط
من الرسول مستند الى الوحي من الله اذ ان الائمة بطلوا امرهم وعجزوا — ساقط
ان يكونوا مع الزنادقة في الباطن وان يكذبوا على الله ورسوله ان يبطلوا الحقوق ويعطلوا
الحدود ويتاولوا متشابهات القرآن على غير وجهها وينقلوا الاخبار على طريقها افتراء على الله
ورسوله بني امية التعرض لاهل البيت قتلا وهتكا للحرم واستحلالا للاموال — ساقط
اذ لم ينقل منهم الظلم والجور والبلاء على الرعايا وملابسة الفسق والفجور فما — ساقط
الا الحجة تحتكم الناس وبئس الورد المورود قيل صفات الحسن يجب ان يستدل عليها
بالامارات والاقوال يدل على العلم والفضل وحسن الافعال يدل على العفة والنهاية التجرب

يدل على الشهامة والشجاعة على الشهادة والقضاء كذلك يستدل بها

الذي يشترط في الائمة وان ظهر بعد ذلك جور او جهل او ضلال او كفر انخلع منها

او خلعناه وما ينقل عن كلام من فهو صحيح لتواتره وبيانه في الامامة عند من يحب ذلك على الائمة فان

قيل فما القدر من صفات الذي يصير به مستحقا للامامة وما القدر من عدة الائمة يصح به عقد البيعة

قيل القدر من الصفات ان يكون مسلما قرشيا عفيفا مجتهدا ذا العلم بصيرا بسياسة الرعية

ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من نقض من القدر الذي ذكرناه ومنهم من زاد والقدر لعقد البيعة

فقيل يتم البيعة برجل عالم وقيل برجلين وقيل باربعة وقيل بجماعة من اهل الحل والعقد والاجتهاد

والبصيرة بالامور ولو عقد واحد ولم يسمع من الباقين نكير كفى ذلك ويجب الاشهاد به فانه خطب

جسيم ومنصب عظيم والمسائل المرتبة على البيعة لرجلين في صقعين او اقليمين

فانه اذا خلع نفسه او احدث احداثا يستحق بها الخلع انخلع ام يستوجب ذلك كل ذلك من مظان

الاجتهاد وليراجع الكتب المصنفة في الكلام فانا لم اشترط على نفسي في هذا الكتاب نقل ما ذكر في الكتب

بل شرطت حل المشكلات من المعضلات وبيان منتهى اقدام اهل الاصول في مراتب المعقول

دون المنقول واما كرامات الاولياء فجائز عقلا وواقع سمعا ومن اعظم كرامات الله تعالى

لعباده تيسير اسباب الخير وتعسير اسباب الشر عليهم وحيثما كان التيسير اشد والخير اقرب كانت

الكرامة اوفر وما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب التصديق به ولا يجوز

الانكار

الانكار عليه اليس ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك الولي انا آتيك به قبل ان

يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي او لم يكن قصة ام موسى ومريم

ام عيسى عليهما السلام وما ظهر لهما من الخوارق من القاء موسى في اليم وكرامتها ومن رزق الشتاء

في الصيف ورزق الصيف في الشتاء وظهور النخلة في الصحراء ومن اعظم الكرامات لمريم عليها السلام

وما ينقل عن صالحي هذه الامة اكثر من ان يحصى وهي باحادها ان لم يفدنا علما بوقوعها فمجموعها

افادنا علما قطعيا ويقينا صادقا بان خوارق العادات قد ظهر على ايدي اصحاب الكرامات واعلم

ان كل كرامة ظهرت على يدي ولي فهي بعينها معجزة لنبي ان كان ذلك الولي محقا في معاملاته تابعا

لذلك النبي فكل ما ظهر في حقه فهو دليل على صدق استاذه وصاحب شريعته فلا يكون الكرامة قط

قادحة في المعجزات بل هي مؤيدة لها اذ الكرامة راجعة عنها وعائدة اليها وقد قال النبي صلى الله

عليه كائن في امتي ما كان في الزمن الاول حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخل حجر

ضب لدخلتموه وقال صلى الله عليه ان في امتي من مثله مثل ابراهيم الخليل ومن مثله مثل موسى

عليهما السلام وفي الاية ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون من اشارة الى هذا

المعنى ولما كانت شريعته اكمل الشرائع ودينه اكمل الاديان كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم

واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وجب ان يكون المتحلي بهذا الدين والشريعة

والعامل بهما اولى ممن تحلى بشريعة اخرى اذ الشرع والاديان مجلاة النفوس والارواح وبقدر التحلي

بهما والثبات فيهما والاقبال عليهما ينال الامن والكرامة قال تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا
وليت شعري اى تفكر اشد من يد على كل سر الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك سقط
لخبر لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا واى
كرامة اجل من حصول المحبة بثمراتها المذكورة وفى الخبر لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذى ليس معه
جهل ولو عرفتم الله حق معرفته لزالت الجبال بدعائكم وما اوتى احد من اليقين شيئا الا ما لم يؤت منه اكثر مما
اوتى قيل بلغنا ان عيسى عليه السلام كان يمشى على الماء قال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء
ومما يتصل بهذا الموضع الكلام فى النسخ وان هذه الشريعة ناسخة الشرائع كلها وهى اتمها واكملها وان
محمدا المصطفى صلوات الله وسلامه عليه خاتم الانبياء عليهم السلام وبه ختم الكتاب قال بعض العلماء
النسخ رفع حكم بعد ثبوته وقال النسخ تبيين انتهاء مدة الحكم وكانه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان
شاملا لكل زمان وبالنسخ يتبين انه لم يتناول الاوقات كلها وقالت اليهود النسخ رفع تكليف بعد
توجهه على العبد وذلك لا يجوز فى حق البارى تعالى فانه يؤدى ذلك الى البدا والندم على ما قال ولو ان
واحدا منا امر غلامه على كل الحال ان يفعل فعلا ثم منعه عن ذلك اما فى الحال او فى ثانى الحال دل ذلك
على انه بدا له ذلك اى ظهر له امر على خلاف ما تصوره فى الاول او ندم بالقلب على تكليفه الاول وهاتان
الصفتان مستحيلتان فى حقه ولا يخفى عليه ذرة فى الارض ولا فى السماء وهو له الملك والملكوت
فى عباده بما يشاء فيقال لهم المستحيل على نوعين مستحيل بعينه كاجتماع السواد والبياض فى

محل واحد

محل واحد فى حالة واحدة وهكذا ان رفع التكليف او حكم التكليف بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل
ومستحيل لما يقتضيه الى المحال كخلاف المعلوم ولا محال ههنا يقتضيه اليه النسخ الا البدا والندم والبدا
يطلق على معنيين احدهما الظهور يقال بدا لى الشىء اذا ظهر وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وهذا لا يجوز على الله تعالى فان المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده والنسخ لا يؤدى الى ذلك
لانه كان عالما بزوال التكليف عند توجيهه على العبد وكان عالما بوقت النسخ فلم يظهر له
امر جديد لم يعلمه ولا رفع الحكم لانه ظهر له شىء آخر ويطلق البدا على الندم على ما كان والندم هو ان
فى لان يفعل فعلا لغرض ثم يرى ان المصلحة فى غير ما قصده عند فعله وجعله وهذا ايضا لا يجوز
فى وصف البارى تعالى فانه لا يفعل فعلا لغرض فاذا فعل بخلاف ذلك لم يفعل المصلحة وغرض
اخر بل افعاله وافعاله تعالى كلها ثابتة قبل فلم يتصور فى حقه الندم ولا افضى النسخ الى الندم فتعين
القول بان النسخ غير مستحيل عقلا ثم وقوعه شرعا وادل الدليل على انه غير مستحيل عقلا فقط
لانه ثبت ان موسى صلوات الله عليه تأخر وجوده عن ادم ونوح وهود وصالح وابراهيم واسمعيل
واسحق ويعقوب وجماعة من الانبياء عليهم السلام فهل كان جميع ما ورد به موسى عليه السلام
مشروعا لهم ام منها ما كان مشروعا ومنها غير مشروع فان كان جميعه مشروعا لهم فلم يرد موسى
سقط بشريعة [illegible] غير ما ثبت فى شرعهم فقد تحقق النسخ
سقط فلا انتهى مدة الحكم الاول وتجدد هذا الحكم

سقط من النسخة

في زمن آدم عليه السلام مباحًا جائزًا

حتى قيل ... عليه السلام وهذا مما يجب الاعتراف به لتحقق النسل

التدريج وتوبة عبدة العجل بقتل انفسهم كان حكمًا لم يكن قبل ذلك وحصل برفعه على غيرهم

في التدريج والختان في اليوم السابع من الولادة ... لم يكن لنوح ونحوه وترك الختان كان

مشروعًا لهم وأمر بذلك ابراهيم عليه السلام عند الكبر وأطلق له لا يختتن اسمعيل في طفولته

حتى يصير مراهقًا وخطر ... عليه السلام ترك الختان في تلك سبعة ايام والعمل

بالسبت ما كان ... موسى عليه السلام ثم صار واجبًا على موسى فالتعطيل

يعود الى ما كان ... الصيد في السبت وكل على ديارى كان مباحًا قبل موسى

عليه السلام فصار محظورًا على موسى والمواعدة من اول الآلايل على الشيخ اذ وعده الميقات

ثلثين ليلة ثم ازداد عشرًا فتم ميقات ربه اربعين ليلة وكذلك التكاليف الشديدة

كانت واجبة على من قبلهم والسنة في ذلك كلها ان الحظر والاباحة

ترجع الى الافعال حتى تكون صفات لها فلا الافعال كانت على صفات

الشرع بتقريرها ولا قول الشارع

راجعة الى اقوال الشارع وتوصف

كذا وكذا سقط من النسخة ... وذلك كالحرمة في الاجنبية ... وكالمحكم

المقيم

المقيم يخالف احكام

فاذا كانت

سقط

على اقوام في ... في زمان آخر ثم تقابل التكاليف بالافعال وتقابل

التغيرات التكليفية من الموت والحيوة والصحة والسقم والراحة والشدة والنعمة والبلية والانبات

التدريج والفساد وانشاء الحيوان واهلاكه وخلق الانسان وافنائه تارة الى مدة وتارة في الحال

ومن غير مهلة تصريفًا لا يبدلهم كما يشاء حيث يشاء لا يسأل عما يفعل فالتغيرات التكليفية من الاباحة

والحظر والايجاب والاطلاق والتقييد تارة الى موضع والوقف تارة في موضع والقيام او في

اخرى تصريفًا لعقولهم ونفوسهم كما يشاء حيث يشاء لا يسأل عما يفعل فسبحان الذي

بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون له الملك والملك والخلق والامر والفعل والقول والتصريف

والتكليف اليس الخلق الاول في مادة الانسان يتصرف بين فيها من سلالة الى النطفة الى العلقة الى المضغة

الى العظام الى كسوة العظام لحمًا الا خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين انشاء من طور الى طور

وابدا من كون الى كون في كل رتبة ناسخ الصورة الاولى لابسة صورة اخرى ثم خالعة تلك الصورة

الى اخرى كذلك الامر الاول في كسوة صورة لنوع الانسان يتصرف فيه بشريعة بعد الشريعة

وكل شريعة ناسخة صورة ولابسة اخرى حتى تنتهي الى كمال الشرائع كلها وتختم بخاتم النبيين

الكمال ولا سبيل لنسخها الى المعاد والقيامة بعثت انا والساعة كهاتين

سقط

هنا ونختم النظم انسانا تاما ونختم الشريعة بكمال
كما قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا ۔ رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله تعالى عليه
وسلم نبيا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا

(هذا ما حرر في اخر النسخة التي استنسخنا الكتاب منها)

تم الكتاب في الثالث من ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وخمسمائة والحمد لله تعالى
على نواله والصلوة على النبي محمد واله
حسبنا الله ونعم الوكيل

يقول اقل اهل الكتاب المستطاب آمل الطلاب راجي عفو المجيد يحيى بن عبد الحميد

بسم الله الرحمن الرحيم ۞ يا من اصطفى لاثبات ذاته مخلص عباده ۞ واكرمهم من اهل تخصيص [illegible] ۞
فانهلوا بكاس معرفته ووداده ۞ نحمدك على التبعث في رياض نعم بستان زهرة الاسلام ۞ ونشكرك ربنا على
ردع [illegible] الاثام ۞ ونصلي ونسلم على نبيك المختار ۞ ورسولك سند الابرار ۞ سيدنا محمد الذي هدى
به في بيداء الجهالة ۞ وانقذت به [illegible] من غشاء الضلالة ۞ وعلى اله وصحبه الذين نصبوا اعلام الهدى الى [illegible]
وقالوا [illegible] من سالك [illegible] ۞ واتباعهم الذين اوضحوا الوصول الى حضرة الحق

بسمل

سبيل الرشاد ۞ ومنبع الانتظام في سلك الواصلين طرق الاسناد الى وجهنا ۞ اما بعد ۞ فان حضرة
الاجل الاعظم ۞ ضيف بلدتنا الهمام الاكرم ۞ عزيز مصرنا الجناب الافخم ۞ البطل الذي انام خلق
في ظل امنه ۞ وعم حشمه [illegible] ويمنه ... الصيت الخسروي ۞ والعدل الكسروي ۞ الملحوظ بعين
عناية ... المنظور بنظر رحم خالق البرية ۞ ميرزا سلمان ... الملقب ... البهية ۞ جواد حاتم
احسب كرمه ۞ ولولا ... ابحر البر والبحر ۞ وان بكت الاموال بعزيز كفه ۞ تبسمت الامال و
انبسط البشر ۞ جميل السجايا المفرد في كماله ۞ بمدحه يحلو لنا النظم والنثر ۞ لا زال كما كان بانيا
وامينا ۞ ويرحم الله عبدا قال امينا ۞ لما توجه بلدتنا ... الى محل مجلسه ۞ ونبع
محبوب ۞ وطابت الانفس وطيب الانفاس ۞ وانارت العقول ... ۞ وكشف الكروب ۞ ولطف
القلوب ۞ فرحت منها الاحزان ... ۞ فبلدة طيبة ورب غفور ۞ لقد لاح برهان ...
وسطع ۞ ... كانه ... ۞ ...
ما ... دري ۞ وكان الحضرة العلية ۞ ... السنية ۞ الراغبة ... في ... الفضائل ۞ ونشر
مآثر الافاضل ۞ واطلع على هذا الكتاب ... ۞ للامام النبيه الهمام ۞ البارع المتفرد في الفقه والكلام ۞
ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن احمد الشهرستاني المتكلم الاشعري المتوفى في سنة سبع واربعين وخمسمائة
المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام ۞ اعجبه غاية الاعجاب ۞ ورأى ان استنساخه هو عين الصواب
فبالتمس ... الفهام ۞ والنحرير القمقام ۞ المحقق في الفقه والمدقق في الكلام ۞ الفاضل العلامة

طائف البيت ومن ابن رضيه سيد الانام ⁂ استاذي الحاج الشيخ محمد معتمد الاسلام ⁂ دام افضاله
مدى الايام ⁂ عن هذا الفقير الخطاء ⁂ و امرني ان انسخه فلم يسعني الجواب ⁂ فبادرت الى امتثاله
مع اشتغال البال ⁂ بالبلبال والزلزال ⁂ فرقم ورقم على حسب الميسور ⁂ فارجع البصر هل ترى
من فطور ⁂ فالمأمول ان يقع في تلك الحضرة موقع القبول ⁂ اذ هو غاية كل مسئول ⁂ وحسبناه

تم بتوفيق الله تعالى الختم وتم ⁂ وخلص من ايدي القلم ⁂
١٣١٩
في خامس رجب الفرد الاصم ⁂ سنة تسع عشرة
وثلاثمائة بعد الالف من هجرة خير
الانام ⁂ صلى الله عليه
وسلم ⁂
١٣١٩